



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

**HARVARD COLLEGE
LIBRARY**

FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual
and Moral Sciences"

Gott und der Mensch.

Von

Dr. Hermann Ulrich.

I.

Leib und Seele.

Grundzüge einer Psychologie des Menschen.

Zweiter Band.

Zweite neu bearbeitete Auflage.

Leipzig,

E. D. Weigel.

1874.

Leib und Seele.

Grundzüge

einer Psychologie des Menschen.

Von

Dr. Hermann Ulrich.

Zweiter, psychologischer Theil.

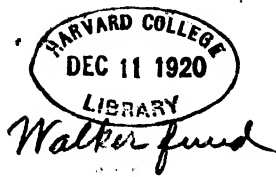
Zweite neu bearbeitete Auflage.

Leipzig,

E. D. Weigel.

1874.

Phil 3895.35.2



Inhaltsverzeichnis

des zweiten Bandes.

Zweiter psychologischer Theil.

	Seite
Erster Abschnitt: Das Bewußtseyn der Ausgangs- und Mittelpunkt der Psychologie in seinem Grund und Ursprung	1

Das Bewußtseyn das fundamentale Kriterium specifisch seelischen Lebens, 1. — Die Frage nach Grund und Ursprung des Bewußtseyns nothwendiger Ausgangspunkt der psychologischen Forschung, 2. — Verschiedener Sinn des Wortes „Bewußtseyn“, 4. — Die Empfindung als Voraussetzung des Bewußtseyns psychologisch wie physiologisch undefinirbar, 6. — Es giebt keinen apriorischen Inhalt des Bewußtseyns, 7. — Unterschied und Verhältniß von Empfindung und Gefühl, 9. — Weber das Gefühl nach die Empfindung ist unmittelbar mit Bewußtseyn befaßt, 11. — Unterschied der Perception von der Apperception, 15. — Die Apperception ist ein Act der unterscheidenden Thätigkeit, das Bewußtwerden mithin nur der Erfolg des Sich- insich-Unterscheidens der Seele, 19. — Beweis dieser Behauptung aus physiologischen und psychologischen Thatsachen, 20. — Alles Beobachten ist nur ein Vergleichen und alles Vergleichen ein Unterscheiden, 25. — Das schlechthin Unbestimmte ist schlechthin undenkbar, das Bestimmte aber erhält seine Bestimmtheit nur durch die unterscheidende Thätigkeit, 26. — Die Aufmerksamkeit als Bedingung des Bewußtwerdens, 27. — Physiologische Beweise dieses Satzes, 30. — Begriff des Merkens, Bemerkens, Aufmerkens, 31. — Der Act des Aufmerkens ein Act der unterscheidenden Thätigkeit, 32. — Erklärung der s. g. Enge des Bewußtseyns und Folge daraus für die Frage nach der Entstehung desselben, 33. — Die Einheit des Bewußtseyns eine unleugbare Thatsache, 40. — Wichtige Folge daraus, 42. — Erklärung des Verhältnisses von Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, 43. — Das Bewußtseyn besagt, daß uns Etwas immanent gegenständlich sey, 44. — Lösung des anscheinenden Widerspruchs im Begriff des Selbstbewußtseyns, 47. — Ueberblick über den Proceß der Entstehung und Entwicklung des Bewußtseyns durch die Thätigkeit der Selbstunterscheidung, 50. — Entwicklungsgang des Selbstbewußtseyns, 58. — In welchem Sinne ist das Ich trotz des Wechsels

der seelischen Zustände ein Eines, Stätiges, Beharrendes? 61. — Ergebniß der ganzen Erörterung, 63. — Widerlegung der Einwendungen gegen die vorgetragene Theorie des Bewußtseyns, 66. — Warum wir beim Percipiren (Wahrnehmen) von unserer unterscheidenden Thätigkeit nichts wissen, 67. — Unterschied von Form, und Stoff der Vorstellung und Möglichkeit des Irrthums, 68. — Grund unserer Fähigkeit, die gewonnenen Vorstellungen abzuändern, umzugestalten, zu sondern und neu zu verbinden, 69. — Fortlage's Entwurf und Widerlegung desselben, 70. — Die Pflanzen repräsentiren die niedrigsten Stufen der organischen und seelischen Bildung, 74. — Die höhere Entwidlung des psychischen Lebens in den Thieren geht Hand in Hand mit der Ausbildung des Nervensystems und der Fähigkeit des Unterscheidens, 76. — Der psychische Unterschied von Pflanze, Thier und Mensch beruht ganz auf dem Unterschiede der Fähigkeit und Thätigkeit des Unterscheidens, 80. — Von diesem Gesichtspunkt aus erhält die Abhängigkeit der Seele vom Leibe eine Erklärung, die dem Materialismus allen Boden entzieht, 81. — Erklärung, wie ein Sich-sich-unterscheiden überhaupt denkbar sey, 83.

Zweiter Abschnitt: Die bewußte Seele in ihrem Verhalten zu ihrem Körper und zu andern Körpern 88

Das Verhältniß zwischen der bewußtlos waltenden und der mit Bewußtseyn thätigen Seele, 88. — Dualismus oder Monismus? 89. — Der wahre Dualismus negativ und positiv die Bedingung der Einigung von Leib und Seele, des leiblichen und psychischen Lebens, 90. — Kein Widerspruch zwischen der bewußtlosen und bewußten Thätigkeit der Seele, 92. — Wie kommt die Seele zum Bewußtseyn ihrer Leiblichkeit? 93.

I. Wachen, Schlafen, Träumen 99

Nicht von Tag und Nacht, sondern von den Nerven geht die Anregung zum Schlafen und Wachen aus, 99. — Betheiligung der Seele dabei, Parallele des Schlafens und Wachens mit dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, 103. — Der Schlaf ein Bedürfniß der Seele, weil Folge ihrer fundamentalen Doppelbewegung, 105. — Das Träumen und sein Unterschied vom Wahrnehmen und Vorstellen, 106. — Grund, warum wir im Traum die vorgestellten Objecte für wirkliche halten, 108. — Die traumbildende Thätigkeit und ihre Motive im Unterschiede von der wachen Einbildungskraft, 110. — Jene ist ein Ausfluß der vis plastica der Seele, durch welche sie ursprünglich ihren Leib sich erbaut, 112. — Zweck des Träumens, 114. — Dieselbe vis plastica, die Grundanlage der Einbildungskraft, mitthätig bei allen unsern Perceptionen und Anschauungen, 114.

II. Die Erscheinungen des Somnambulismus. . 116

Der Somnambulismus ein ungewöhnlich lebhafter Traum, Folge einer außerordentlichen Erregung der vis plastica der Seele, 117. — Gesichtspunkte, aus denen auch die Erscheinungen des s. g. animalischen Magnetismus und magnetischen Rappports sich einigermaßen erklären lassen, 118.

III. Die Geistesstörungen und Gemüthskrankheiten 121

Sie sind im Grunde nur Nervenkrankheiten, 121. — Die Seiten der Seele, welche der Nervenkrankheit zum Angriffspunkt dienen, 122. — Verwandtschaft zwischen Fieberdelirien und Geistesstörung, zwischen der Traumvorstellung und der fixen Idee, 122. — Verwandtschaft und Unterschied zwischen Wahnsinn und Melancholie, 124. — Der Blödsinn, die Narrheit, die Manie, 125. — Einfluß des Temperaments auf die Form der Geistesstörung, 128.

IV. Die Temperamente 129

Älterer Gesichtspunkt der Unterscheidung, 129. — Was heißt Naturell? 130. — Begriff des Temperaments überhaupt, Unterschied des sanguinischen und cholerischen Temperaments, 131. — Ihr Gegensatz zum phlegmatischen und melancholischen Temperament, 132. — Angeborenheit der Temperamente und Verschiedenheit derselben nach Grad und Maas, 133. — In einer ursprünglichen Verschiedenheit der Organisation läßt sich der Grund der Verschiedenheit der Temperamente nicht nachweisen, 134. — Sie beruht im letzten Grunde auf dem Gegensatz der centrifugalen und centripetalen Bewegung der Seele, 135.

V. Die Lebensalter oder Lebensstufen 136

Die vier Lebensalter in ihrer anscheinenden Correspondenz mit den vier Temperamenten, 136. — Wahrer Grund des Unterschieds der Lebensalter und ihre charakteristischen Merkmale, 137.

VI. Mann und Weib 139

Ihre psychologische Differenz und deren Grundlage, 139. — Sinn und Zweck der Differenzirung der Geschlechter, 140. — Die Hauptpunkte, in denen sie sich äußert, 141. — Modification derselben durch Naturell und Temperament, 143. — Männliche Weiber und weibliche Männer, 144.

VII. Race und Nationalität 146

Auch der Gegensatz der Racen beruht mehr auf psychischen als physischen Unterschieden, 146. — Die Racenunterschiede keine Artunterschiede, 147. — Abstammung der Menschheit von Einem oder mehreren Paaren? 148. — Auflösung des Begriffs der Race in den der Stammeigenthümlichkeit, 149. — Die reale Möglichkeit der letzteren im Wesen der Seele, 151. — Die Abstammung als Grundlage der Differenzirung in Stammvölker und Nationen, 152. — Entstehung verschiedener Sprachen aus demselben Stammvolk, 153. — Schwierigkeit, die nationalen Unterschiede zu ermitteln, eine Völkerpsychologie zu begründen, 154. — Die Prävalenz der Seele innerhalb des Verhältnisses durchgängiger Wechselwirkung zwischen ihr und dem Leibe, 156.

Dritter Abschnitt: Die bewusste Seele in ihren Beziehungen zu sich selbst. 161

Begriff des Lebens der Seele, 161. — Analogie desselben mit dem leiblichen Leben, 162. — Empfindung und Gefühl, Trieb und Strebung, Vorstellung und Bewußtseyn, die drei Grundelemente des Lebens der Seele, beruhen auf besondern Vermögen, 163.

I. Das Gefühlsleben der Seele 164

Unterschied des Gefühls von der Empfindung, 164. — Das Gefühl, ein Afficirtwerden der Seele durch ihre eignen Zustände und Thätigkeiten, Vorstellungen, Triebe und Strebungen, der psychologische Begriff, 165. — Das Gefühl, der Erfolg des Zusammenstreffens verschiedener Bewegungen und Thätigkeiten der Seele, 167. — Unterschied zwischen den Lust- und Unlustempfindungen und den sinnlichen Gefühlen, 168. — Ursprung der letzteren, 169. — Unterschied der Gefühle in Betreff des Inhalts und des Tonus, Ursprung der Lust- und Unlustgefühle, 173. — Gefühl und Stimmung, 175. — Das die Vorstellung begleitende Gefühl, sein Ursprung, Inhalt und Tonus, 176. — Lachen und Weinen als die auffallendste Aeußerung der von der Vorstellung bedingten Gefühle, 177. — Die Gefühle der Freude und Trauer, 182. — Die Gefühle der Sympathie und Antipathie, der Zuneigung und Abneigung, 183. — Das Mitgefühl, 184. — Die Gefühle der Furcht und Besorgniß, der Hoffnung und des Vertrauens, der Erwartung, 185. — Das Gefühl der Ungebuld, 186. — Die Gefühle der Ueberraschung, des Schreckes, des Staunens, der Bewunderung und Bestürzung, 188. — Das Gefühl des Zweifels, 189. — der Verzweiflung, 190. — der Verlegenheit, der Scham, 191. — des Drucks, der Beklemmung und Verwirrung, 191. — des Suchens und Findens, des Gelingens und Mißlingens, 192. — Die durch die Einbildungskraft hervorgerufenen Gefühle, 193. — Die Thätigkeitsgefühle, 194. — Das Gefühl der Anstrengung, des Zwanges und der Freiheit, der Langeweile und der Unterhaltung, 195. — Die Triebgefühle, 196. — Das Gefühl der Einsamkeit, 198. — Die Gefühle der Theilnahme, der Liebe und Freundschaft, 199. — Entwicklungsproceß des Gefühlslebens, 201. — Das Selbstgefühl im weiteren und im engeren Sinne, 202. — Der Affect eine Steigerung des Gefühls, 204.

II. Das Vorstellungsleben der Seele.

1. Das Erinnerungsvermögen 207

Begriff des Vorstellungslebens, 206. — Die (Herbart'sche) Hypothese von den Vorstellungen als selbständigen Elementen der Seele, 207. — Die Erinnerung mitwirkend bei der ersten Bildung unsrer Vorstellungen, 208. — Die Erinnerung eine Fähigkeit des Bewußtseyns, kein besonderes Vermögen der Seele, 209. — Sich erinnern und Sich besinnen, 211. — Widerlegung der Herbart-Benckes'schen Hypothese von der Selbstbewegung der Vorstellungen, 214. — Das Vergessen und das Bewußtseyn davon, 218. — Lösung des darin liegenden scheinbaren Widerspruchs, 219. — Bedingungen der Erinnerbarkeit der einzelnen Vorstellungen, 220. — Grund, warum wir das Aus-

wendiggelernte meist gut behalten, aller unklaren Vorstellungen so wie unsrer Empfindungen und Gefühle dagegen uns nur schwer zu erinnern vermögen, resp. sie mit andern verwechseln, 222. — Das Interesse als Bedingung der Erinnerbarkeit der Vorstellungen, 224. — Scheinbare Ausnahme von diesem Gesetze: die Allgemeinvorstellungen (Begriffe) und das Wortgedächtniß, 227. — Der Unterschied zwischen Erinnerungsvermögen und Gedächtniß, 229. — Widerlegung der Hypothese von den „Resten“, „Residuen“, „Spuren“, welche die Vorstellungen zurüclassen, 231.

2. Die sogenannte Ideenassociation 232

Resultat der vorangegangenen Erörterungen, 232. — Das unwillkürliche Sicherinnern beruht auf einem Triebe der Seele, und eben darauf beruht auch die s. g. Ideenassociation, 233. — Widerlegung der Ansicht, daß die Vorstellungen von selbst sich verbinden, scheiden, hemmen u. 234. — Specielle Kritik der Herbart'schen Theorie, 240. — Ursprung unsrer Vorstellungen von Dingen, 250. — Entstehung unsrer Allgemeinvorstellungen und Begriffe, 255. — Die s. g. Gesetze der Ideenassociation, 258. — Grund, warum auch der Contrast als Medium der Ideenassociation wirkt, 264. — Wichtigkeit des Problems der Ideenassociation für die Frage nach der Freiheit des Willens, 266. — Bedeutung der Ausdrücke: Scharfsinn, Tiefsinn, Beobachtungs-, Combinations-, Erfindungsgabe, Tact, 267.

3. Die Einbildungskraft und die Phantasie 270

Beweis, daß es ein willkürliches Schalten der Seele mit ihren Vorstellungen giebt, 270. — Motive desselben als Motive der Thätigkeit der Einbildungskraft, 271. — Wirkung der Sinnesindrücke auf sie, 272. — Wird die Einbildungskraft mit zunehmendem Alter schwächer? 273. — Wirkung der Affecte und Gemüthsbewegungen, der Triebe und Strebungen auf die Einbildungskraft, 274. — Einfluß der Einbildungskraft auf die verschiedenen Gebiete des Seelenlebens, 277. — Die verschiedenen Bethätigungsweisen derselben, 1) determinirend, 279, — 2) ausschließend, isolirend, und damit oft reinigend und läuternd, 281, — 3) vereinigend, zusammenfassend, ergänzend, 283, — 4) frei combinirend, 285. — Ihre Thätigkeit keine absolut freie, sondern motivirt und geleitet von gegebenen Trieben, Strebungen, Gefühlen, den Interessen des Menschen, 286. — Der Unterschied zwischen Einbildungskraft und Phantasie und der Ursprung unsrer ethischen Vorstellungen und Begriffe, 289. — Die Phantasie und die ethischen Ideale, 291. — Die Phantasie im Gebiete des Erkennens und Handelns, 293, — im Gebiete der Kunst und Poesie, 294. — Begriff und Ursprung des Phantastischen, 294. — Wirkung der Einbildungskraft auf das leibliche Leben, 296. — Die Einbildungskraft mit der den Leib gestaltenden vis plastica identisch, 298. — Vierfach verschiedene Form ihrer Wirksamkeit, 299. — Entwicklungsstadien derselben, 300.

III. Das Triebleben der Seele.

1. Der Trieb überhaupt 301

Das ganze Leben der Seele ein Triebleben, 301. — Der Begriff des Triebes als Ausdruck der Bedingtheit des Lebens durch sich selbst,

der ursprünglichen Spontaneität, 302. — Jeder Trieb ein Trieb der Selbsterhaltung, 303. — Jeder Trieb ein Trieb nach Bethätigung der gegebenen Vermögen und Fähigkeiten, 304. — Es giebt daher ebenso viele Triebe als es Kräfte und Vermögen im lebendigen Wesen giebt, 305. — 1) Die sinnlichen oder Empfindungs-Triebe, 306. — Grund, warum das Aufhören einer Unlustempfindung Lust gewährt, 309. — Bedürfnis und Trieb nach Unlustempfindungen, 310. — Der Trieb der Selbsterhaltung im engeren Sinne, 311. — Der Trieb nach Genuß und die Genußsucht, 312. — Der Geschlechtstrieb ein psychischer Trieb, 313. — 2) Die Gefühlstribe, 314. — Die Liebe in allen ihren Formen, aber auch die Mannichfaltigkeit der übrigen Gefühle ein Bedürfnis der Seele, 315. — Begriff des Gemüths, 317. — 3) Die Vorstellungstriebe, 318. — Die Neu- und Wißbegierde, 320. — Der Spieltrieb, 320. — Der Vorstellungstrieb und die Freiheit, 322.

2. Streben, Begehren, Wollen 322

Der Begriff des Strebens, 322. — Sehnsucht, Reizung, Verlangen, 323. — Begriff der Begierde, der Leidenschaft, 324. — Streben, Verlangen, Begehren im Unterschied vom Wollen, 325. — Bedingungen des Willens und Stabien seines Zustandekommens, 326. — Unterschied des Verstandesactes der Erwägung und Beurtheilung vom Willensacte, 328. — Letzter Grund der Bethätigung des Willens, 330. — Wille und Selbstbewußtseyn die Factoren des Selbstes der Seele, als welches sie sich selber setzt, 331. — Das Bewußtseyn der Freiheit des Willens und sein Ursprung, 331. — Bethätigung der Willensfreiheit den leiblichen und psychischen Trieben gegenüber, 334. — Die Freiheit ein Bedürfnis der Seele, 336. — Gemeinsame Quelle der Freiheit des Willens und der Freiheit des Vorstellens, 339. — Der Willensact ein Act der Unterscheidung, 341. — Verhältnis von Verstand und Willen, 342. — Entwickelungsgang des Erlebens der Seele, 343.

Vierter Abschnitt: Die bewußte Seele in ihren Beziehungen zu andern beseelten Wesen.

I. Die natürlich-socialen Triebe und Gefühle. . 346

Alle socialen Verhältnisse beruhen auf primitiven natürlichen und ethischen Trieben und Gefühlen, 346. — Diese Triebe und Gefühle sind 1) der Geschlechtstrieb und die Geschlechtsliebe, 346. — Ehe und Familienverband ein ursprüngliches menschliches Bedürfnis, 347. — Stammsympathie, Nationalgefühl, Patriotismus, allgemeine Menschenliebe, 348. — 2) der Geselligkeitstrieb, — mischt sich allen übrigen physischen und psychischen Trieben bei, weil er die Bedingung ihrer Befriedigung ist, 349. — 3) Der Trieb, das eigne Selbst als solches geltend zu machen, eine Bedingung des menschlichen Gemeinlebens, 350. — Unterschied des menschlichen vom thierischen Gemeinleben, 351. — 4) Die sociale Seite unsres Vorstellungslebens, 352, — als Bedingung der Sprache und ihrer Entstehung, 353, — als Entwicklungsmotiv der Wissenschaft, 354, — als Grund der öffentlichen Meinung und ihrer Macht, 355. — 5) Die sociale Seite des Darstellungstriebes als Quelle der Kunst und ihrer Entwickelung, 356.

II. Die ethischen Gefühle, Vorstellungen und Strebungen 356

Die ethischen Motive der ersten Gründung menschlichen Gemeinwesens, 356. — Ursprung von Sitte, Recht, Gesetz, 357. — Der gemeinsame Wille und das Gefühl des Sehnstollenden, 359. — Die Ursprünglichkeit dieses Gefühls, 361. — Das Gefühl der Reue und das Pflichtgefühl, 363. — Das Gewissen und das Gefühl des Sollens, 366. — Letzteres die Basis aller ethischen Gefühle, 368. — Das Rechts- und das sittliche Gefühl, 368. — Das Gefühl des Mißfallens und Wohlgefallens am ethischen Thun und Lassen, 369. — Einwirkung unsrer sittlichen Vorstellungen und Begriffe auf unser sittliches Gefühl, 371. — Einwirkung der Gewohnheit auf dasselbe, 372. — Das sittliche Selbstgefühl und der sittliche Tact, 373. — Unterschied der abgeleiteten sittlichen Gefühle vom ursprünglichen Gefühl des Sehnstollens, 374. — Das Schönheitsgefühl und sein Ursprung, 375. — Die Analyse desselben weist auf das Gefühl des Sehnstollens zurück, 376. — Ebenso alle Kunstübung, 378. — Der s. g. Geschmack, 378. — Das Wahrheitsgefühl ist desselben Ursprungs, 379. — Ebenso das Pflichtgefühl der Wahrhaftigkeit, 383. — Das Wahrheitsgefühl als besondere Gabe und seine Bedingungen, 384. — Das ursprüngliche Gefühl des Sehnstollens Motiv der Berichtigung und Fortbildung wie Bedingung und Voraussetzung unsrer ethischen Vorstellungen und Strebungen, 385. — Nur unter dieser Voraussetzung lösen sich die psychologischen Schwierigkeiten in den ethischen Problemen, 387.

III. Erziehung und Bildung des Menschen.

1. Erziehung des Kindes 391

Der Mensch bedarf der Erziehung, 391. — Nothwendigkeit, die Individualität des Kindes zu achten, 392. — Anscheinende Unmöglichkeit einer erziehenden Einwirkung, 393. — Hauptmittel der Erziehung, 394. — Doppelte Aufgabe der Erziehung, 396. — Die Bildung des Geistes, 397. — Ziel der geistigen Erziehung, 399. — Erziehung des Charakters, 400. — Doppelte Aufgabe der Lehren, 402. — Mittel derselben, 403. — Alle Erziehung nur Anleitung zur Selbsterziehung, 406.

2. Die Erziehung des Erwachsenen 407

Alle Erziehung durch das Leben ist Selbsterziehung, 407. — Die Selbsterziehung kein rein spontanes unbedingtes Thun, aber durch die äußern Umstände nur quantitativ bedingt, 408. — Mittel der Selbsterziehung, 409 f. — Möglichkeit der Selbsterziehung trotz des Einflusses der Nervenregung auf die seelischen Zustände, 413. — Die angebliche Schwäche des Willens nur Folge des Willens selbst, 415. — Der Kern der Persönlichkeit des Menschen durch seinen Willen bedingt und bestimmt, 416.

Fünfter Abschnitt: Die Seele in ihrem Verhältniß zu Gott . . 418

Aufgabe der Psychologie in Beziehung auf Religion und Religionsphilosophie, 418. — Analogie und Unterschied zwischen den ethischen

Ideen und den religiösen Vorstellungen, 420. — Feststellung der psychologischen Frage in Betreff des Daseyns Gottes, 421. — Das Gefühl des Sollens involvirt die Gefühlsperception vom Daseyn Gottes, 422. — Unterschied des ethischen Gefühls des Sollens vom specifisch religiösen Gefühl, 425. — Letzteres bedingt durch die religiöse Vorstellung und doch im Grunde Bedingung derselben, 426. — Ursprung der Idee Gottes, 427 f. — Entstehung der f. g. Naturreligionen, 427. — Ursprung der Vorstellung des Unbedingten, Unendlichen, Grundursächlichen, 428. — Die religiöse Naturbetrachtung wie alle Weise für das Daseyn Gottes setzen eine subjective Vorstellung von Gott voraus, 430. — Entstehung des religiösen Gefühls, 433. — Anscheinender Widerspruch zwischen der Allgemeinheit des religiösen Gefühls und dem häufigen Mangel des religiösen Bewußtseyns, 435. — Wie kann das Gefühl als ein rein subjectives Element eine objective Vorstellung hervorrufen? 436. — Ist eine unmittelbare Einwirkung von Seele zu Seele, von Geist zu Geist möglich? 437. — Die objective Seite des religiösen Gefühls, 441. — Art und Weise, wie die religiöse Vorstellung aus ihm sich entwickelt, 441. — Die subjective Seite des religiösen Gefühls, 443. — Ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Religion und Kunst, 445. — Zusammengehörigkeit der Momente des religiösen Gefühls bei Verschiedenheit ihrer Stärke, 446. — Das Wesen der Andacht, 447. — Verhältniß zwischen dem religiösen und dem ethischen Gefühle, 448. — Ursprung der irrigen Vorstellungen vom Wesen Gottes, 451. — Nur vom religiösen und ethischen Gefühl aus können sie beseitigt, beseitigt werden, 453.

Schlufwort 454

Bweiter psychologischer Theil.

Erster Abschnitt.

Das Bewußtseyn, der Ausgangs- und Mittelpunkt der Psychologie, in seinem Grund und Ursprunge.

So wenig Physiologie und Psychologie sich scheiden lassen, so gewiß vielmehr von der tiefer dringenden physiologischen Forschung die gewichtigsten Dienste der Psychologie bereits geleistet und weitere zu erhoffen sind, so gewiß sind doch Physiologie und Psychologie nicht identisch, so wenig wie Leib und Seele. Das hat sich uns bereits aus den Resultaten der physiologischen Forschung selbst ergeben. Mit Recht dringt daher Th. Jouffroy in seinem geistreichen *Mémoire sur la distinction de la psychologie et de la physiologie* (Paris, 1842) auf eine bestimmte Begränzung beider Forschungsgebiete, indem er ausführt: rein psychisch und psychologisch seyn alle, aber auch nur alle die Vorgänge, Momente, Acte oder Zustände, deren wir uns klar oder unklar bewußt sind oder bewußt gewesen sind oder bewußt werden können; alles Uebrige gehöre der Physiologie an. Das Bewußtseyn ist für uns in der That das so wesentliche, fundamentale, ausschließliche Merkmal specifisch seelischen Lebens, daß wenn uns dieß Kriterium fehlte, von Leib und Seele nicht die Rede seyn könnte. Nur weil wir ein Bewußtseyn haben und mittelst seiner an den Thieren Erscheinungen, Bewegungen, Acte erkennen, ähnlich denjenigen, die wir an uns selbst, weil wir uns ihrer bewußt sind, für Aeußerungen der Seele erachten, legen wir den Thieren eine Seele bei, wenn wir auch Anstand nehmen, ihnen in demselben Sinne Bewußtseyn zuzugestehen, in welchem wir es besitzen.

Demgemäß haben wir zunächst nachzuweisen gesucht, daß das Bewußtseyn auf keine Weise aus bloß physiologischen Vorgängen

hergeleitet werden könne, Seele und Leib vielmehr nicht bloß functionell, sondern substantiell von einander zu unterscheiden, und demgemäß die Seele trotz ihrer innigen Einigung mit dem Körper doch für ein besondres Wesen (als ein Centrum besondrer Kräfte) zu erachten sey. Wir haben weiter zu zeigen gesucht, worin der Unterschied beider, d. h. der Unterschied der specifisch seelischen Kräfte von denen der materiellen Atome, deren organische Verbindung den Leib bildet, bestehe, und wie demgemäß das Verhältniß zwischen Leib und Seele, das Band der Wechselwirkung, das sie verknüpft, zu fassen sey. Wir haben insbesondre die physiologischen Bedingungen der seelischen Functionen und namentlich des Bewußtseyns erörtert, und Alles in Betracht gezogen, was, zunächst ohne Bewußtseyn, von und mit der Seele geschieht, was aber vornehmlich darum geschieht, weil es — wie sich noch näher zeigen wird — geschehen muß, wenn das Bewußtseyn zu Stande kommen soll, und was mit dem entstandenen Bewußtseyn zum Theil selbst Inhalt desselben wird. —

Demselben Principe gemäß beginnen wir jetzt den zweiten specifisch-psychologischen Theil unsrer Abhandlung mit der Frage nach dem Wesen, Grund und Ursprung des Bewußtseyns. Wie von ihr die physiologischen Erörterungen ausgehen mußten, um zunächst festzustellen, daß die Frage physiologisch sich nicht lösen lasse, so beginnt nothwendig mit ihr die Psychologie, weil sie die Cardinalfrage ist, von deren Entscheidung nicht nur unser psychologisches, sondern all unser Wissen nach Form und Inhalt wie nach Sinn und Bedeutung, Geltung und Werth abhängt. Erst wenn wir erkannt haben, worauf das Bewußtseyn beruht, können wir wissen, was wir an unserem Wissen selbst haben. Erst von jener Erkenntniß aus erhalten die Resultate der Selbstbeobachtung, auf welche vornehmlich die Psychologie sich stützt, wie die Schlüsse, Folgerungen, Hypothesen, die sich auf sie gründen lassen, ihr richtiges Licht und den Maßstab ihrer Beurtheilung. Denn diese Resultate wie alle Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung können ja nur gewonnen werden dadurch, daß sie Inhalt des Bewußtseyns werden, sind also von der Art und Weise, wie und wodurch Etwas zum Inhalt des Bewußtseyns wird und das Bewußtseyn selbst zu Stande kommt, in jeder Beziehung bedingt und bestimmt. Wir haben daher diese Fundamentalfrage, die im Grunde den Ausgangspunkt jeder philosophischen Forschung bildet, vielfach bereits in anderen Schriften erörtert (vergl. System d. Lo-

gt, S. 60 f. Compend. d. Logik, 2. Aufl. S. 27 f. Glauben und Wissen 2c. S. 43 ff.); aber ihre volle Erledigung kann sie doch nur in der Psychologie finden. —

Schon der Stellung der Frage selbst tritt indeß sofort ein Einwand entgegen. Die bloße Voraussetzung, daß Grund und Ursprung des Bewußtseyns sich erkennen lasse, scheint einen Widerspruch zu involviren. Denn, sagt man, um den Ursprung unsres Bewußtseyns ermitteln zu können, müßten wir aus unserm Bewußtseyn gleichsam heraustrreten, der Unbewußtheit und der Mittel ihrer Aufhebung uns bewußt zu werden, also ein Bewußtseyn vom Prius seiner selbst, ein Bewußtseyn vor allem Bewußtseyn zu gewinnen vermögen, — was offenbar unmöglich, eine *contradictio in adjecto* sey. In der That leuchtet ein, daß wir von nichts Kunde erhalten, von nichts wissen können, was außer oder vor unser Bewußtseyn in den Zustand der Bewußtlosigkeit fällt, daß vielmehr Alles und Jedes bereits Inhalt unsres Bewußtseyns geworden seyn muß, also das Daseyn des Bewußtseyns voraussetzt, wenn überhaupt von ihm die Rede seyn soll. Allein daraus folgt doch nur, daß allerdings das Bewußtseyn selbst, ja sogar das Bewußtseyn des Bewußtseyns bereits entstanden seyn muß, bevor nach seinem Ursprung gefragt werden kann, und daß es daher schlechthin unmöglich ist, die Entstehung unsres Bewußtseyns unmittelbar, durch directe Wahrnehmung oder Beobachtung zu erkennen. Reineswegs aber folgt, daß nicht mittelbar, durch Schlüsse und Folgerungen aus Thatfachen des Bewußtseyns, der Lösung des Problems näher zu kommen seyn könnte. Daraus z. B., daß nicht Alles und Jedes von jeher im Bewußtseyn enthalten war noch stets darin bleibt, daß vielmehr — auch nachdem wir längst ein Bewußtseyn unsrer selbst und der Außenwelt gewonnen haben — uns Vieles doch erst zum Bewußtseyn kommt, werden wir mit Recht schließen dürfen, ja schließen müssen, daß das Bewußtseyn seinen Inhalt durch irgend eine Thätigkeit oder Bewegung erst empfängt, und also selbst auf einer Bewegung oder Thätigkeit beruhen müsse: denn ein Bewußtseyn ohne allen Inhalt, ein Bewußtseyn von nichts, wäre kein Bewußtseyn. — Jener Einwand beweist mithin nur, daß die specifisch psychologische wie alle wissenschaftliche Forschung die Erkenntnistheorie und insbesondere den ersten selbständigen Haupttheil derselben, die Logik, voraussetzt, wenn auch wiederum Logik und Erkenntnistheorie nur auf dem Wege psychologischer Forschung festgestellt werden

können. Denn alles Schließen und Folgern gründet sich auf die logischen Gesetze unsres Denkens, und ist nur gültig, wenn diese Gesetze gelten und wenn es ihnen entspricht. —

Das Wort Bewußtseyn wird sprachlich in verschiedenem Sinne gebraucht. Wir sagen von einem Menschen, der in Ohnmacht gefallen, er sey ohne Bewußtseyn, und meinen damit, daß er nicht nur von sich und seinem Zustande wie von seiner Umgebung nichts wisse, sondern auch keine Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Vorstellungen habe. Wir unterscheiden den Zustand der Ohnmacht von dem des Schlafes. Gleichwohl sprechen wir nicht nur dem Schlafenden, sondern auch dem Träumenden, ja dem Nachtwandler — der umhergeht und allerlei Thätigkeit verrichtet — das Bewußtseyn ab. Der Schlafende, Träumende ist aber offenbar keineswegs ohne alle Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen. Im Schlafe schwindet vielmehr nur das Bewußtseyn unsres eignen gegebenen (objectiven) Zustandes und der uns umgebenden (objectiven) Außenwelt: wir wissen nur nicht, daß wir schlafen und was um uns herum vorgeht, während wir von den subjectiven selbsterzeugten Vorstellungen des Traums ein oft sehr deutliches Bewußtseyn haben und uns ihrer sehr bestimmt erinnern. Vom Schlaf und Traum unterscheiden wir wiederum jene Zustände leidenschaftlicher Erregung, in denen ein gewaltiger Affect unsre Seele ergreift und uns zu Handlungen veranlaßt, ohne daß wir wissen was wir thun. Auch in diesen Fällen sprechen wir vom Schwinden des Bewußtseyns und entschuldigen die That mit ihrer Unbewußtheit. Und doch haben wir in solchen Zuständen nicht nur Empfindungen und Gefühle, sondern auch Perceptionen und Wahrnehmungen: wir sehen und hören, und erkennen die Dinge und Personen, mit denen wir es zu thun haben. Nur die Vorstellung von unserm eignen Thun und Lassen scheint so schwach und unbestimmt, daß wir uns seiner gar nicht, oder doch nur mit einer an völlige Dunkelheit gränzenden Unklarheit bewußt sind. —

Man hat daher gemeint, daß das Bewußtseyn weder auf einer besondern Kraft oder Thätigkeit noch auf einem besondern Zustande oder einer habituellen Eigenschaft der Seele beruhe, sondern nur eine besondre, die einzelnen Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Vorstellungen begleitende, mit ihnen entstehende und schwindende Bestimmtheit oder Eigenthümlichkeit derselben sey, indem mit einem gewissen Höhegrade der Intensität einer Empfin-

ding, Perception, Vorstellung von selbst das Bewußtseyn derselben sich einstelle: das Bewußtseyn beruhe also nur auf einem quantitativen Unterschiede der einzelnen Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen (Bencke: Lehrb. d. Psych. 2. Aufl. S. 57.)* Da es, wie wir gesehen haben, erwiesen ist, daß in der That jede Empfindung, jeder Sinnesindruck, jedes Gefühl, einen gewissen Grad der Intensität erreicht haben muß, um uns bemerkbar zu werden, d. h. in's Bewußtseyn zu gelangen, so können wir diese Auffassung der Sache nicht ohne Weiteres zurückweisen. Und demgemäß werden wir nicht umhin können, das Verhältniß der Empfindung zum Bewußtseyn, auf das wir schon vielfach hingewiesen worden sind, des Näheren in Betracht zu ziehen. Wir fassen dabei den Ausdruck „Empfindung“ in dem weiteren Sinne, in welchem er nicht nur alle Sinnesindrücke, sondern auch alle Gefühle, und nicht nur die Gemeingefühle, die Schmerz- und Lustgefühle, die Stimmungen zc., sondern auch alle specifisch-seelischen Gefühle, die Selbstempfindungen der Seele von ihren eignen Zuständen, Bewegungen, Thätigkeiten zc., unter sich begreift, d. h. wir fassen die Empfindung in dem weiteren Sinne, in welchem sie zusammen mit dem Triebe bei allen belebten Wesen als Medium und Ausgangspunkt alles seelischen Lebens erscheint. —

Wir haben gesehen, die Physiologie vermag uns nicht zu sagen, was die Empfindung ist noch wie sie entsteht. Sie muß vielmehr einräumen, daß zur Nervenreizung noch ein unbekanntes

*) Auch Herbart scheint im Wesentlichen derselben Ansicht zu seyn, wenn er zwischen „In's Bewußtseyn kommen“ und „den Gegenstand ausmachen, dessen man sich bewußt wird“ unterscheiden will, indem er meint: das Geräusch des Meeres, das wir vernehmen und das doch nur aus dem schwachen unvernünftigen Geräusche jeder einzelnen Welle besteht, entspringe aus der Summe vieler einzelner „kleinen Vorstellungen“ (Sinnesempfindungen): diese müßten doch ebenfalls „in's Bewußtseyn kommen“, weil wir uns sonst des ganzen Geräusches nicht bewußt werden könnten; dennoch werden wir uns ihrer als einzelner nicht bewußt: obwohl also jede einzelne in's Bewußtseyn kommt, bildet doch nur die Summe derselben den „Gegenstand“, dessen wir uns bewußt werden (Psychol. als Wissenschaft I, 55 f.). Nach H. treten sonach zwar auch die schwachen Empfindungen (Vorstellungen) in's Bewußtseyn, aber nur die starken werden „Gegenstand“ des Bewußtseyns und nur ihrer werden wir uns wirklich (actu) bewußt. Kurz auch nach ihm erscheint das Bewußtseyn an die „Vorstellung“ als solche geknüpft, indem er ausdrücklich erklärt: „von der Stärke oder von der Neuheit, überhaupt von den Umständen, unter denen eine Vorstellungsreihe auf die andre Einfluß hat,“ hänge das Bewußtwerden derselben ab.

Etwas hinzutreten müsse, wenn sie zur (bewußten) Empfindung werden solle. Dieß Etwas ist also ohne Zweifel ein Act der Seele und somit Object der psychologischen Forschung. Allein auch der Psychologie ist es nicht gelungen, nähere Aufklärung darüber zu gewinnen; auch sie muß die Empfindung hinnehmen als die psychologische Grundthatfache, die zwar Jeder kennt, weil sie eben Thatfache des Bewußtseyns ist, d. h. jedem Bewußtseyn als sein Inhalt sich aufdrängt, deren Grund und Wesen aber der wissenschaftlichen Forschung so völlig sich entzieht, daß wir nicht einmal eine Nominaldefinition von ihr zu geben vermögen. Wir können wohl sagen: die Empfindung sey eine Uebertragung der Nervenreizung auf die Seele, eine Affection der Seele durch die Erregung des Gehirns, eine Aufnahme derselben in die Seele. Aber abgesehen davon, daß wir nicht wissen, was die Nervenreizung, die Gehirnerregung ist noch wie sie auf die Seele sich übertragen kann, so wäre damit doch nur idem per idem, Unbekanntes durch Unbekanntes definit. Denn wir wissen ebenso wenig, was eine Affection der Seele ist, wie und wodurch sie zu Stande kommt, was mit oder von der Seele geschieht wenn sie afficirt wird oder eine Nervenreizung in sich aufnimmt. Wir können sie als eine Bewegung, eine Thätigkeit oder Action der Seele fassen, sie wenigstens darauf zurückzuführen suchen. Aber die allgemeine Vorstellung der Bewegung oder Thätigkeit, — abgesehen davon daß wir auch von ihr keine Definition zu geben vermögen — deckt nicht den specifischen Inhalt unsres Bewußtseyns, den wir mit dem Wort Empfindung bezeichnen. Auch scheint die Empfindung vielmehr der Anlaß zu Bewegungen der Seele zu seyn als selbst von einer Seelenbewegung herzuführen. Die Psychologie muß sich daher begnügen, nach dem Grunde zu forschen, weshalb wir Grund und Wesen der Empfindung nicht zu ermitteln vermögen. —

Der Grund davon liegt nun aber einfach darin, daß die Empfindung die Voraussetzung, die *conditio sine qua non* des Bewußtseyns ist und daß wir von nichts wissen können, was nicht irgend wie Inhalt unsres Bewußtseyns zu werden vermag. Wie wir auch die Sache fassen mögen, ob wir annehmen, daß die einzelne Empfindung bei gehöriger Stärke unmittelbar das Bewußtseyn ihrer selbst mit sich führe und daß somit letzteres nur ein inhärirendes Moment der Empfindung sey, oder ob wir das Bewußtwerden der Empfindungen von einer besondern Kraft

und Thätigkeit der Seele herleiten, — immer ist es die Empfindung, welche den primitiven Inhalt des Bewußtseyns bildet. Seit Aristoteles hat die Psychologie behauptet und immer wieder nachgewiesen, daß alle unsre Vorstellungen, Begriffe, Ideen *z.*, kurz Alles was wir von der Außenwelt und unserm eignen Wesen wissen, im letzten (elementaren) Grunde auf der Empfindung, insbesondere auf der Sinnesempfindung und der Gefühlsperception — auf dem *s. g.* äußern und inneren Sinne, — beruhe oder doch nur mittelst ihrer uns zum Bewußtseyn komme. Selbst Plato und seine Nachfolger haben anerkennen müssen, daß die *s. g.* apriorischen, der Seele angeborenen Ideen, — seyen sie Begriffe und Principien oder Gesetze und Normen (Kategorien) —, wenn auch nicht aus der Erfahrung stammen, doch nur mittelst der Erfahrung, *d. h.* unter Voraussetzung bewusster Empfindungen und Gefühle, Wahrnehmungen und Anschauungen in's Bewußtseyn gelangen können. Auch wir behaupten apriorische Elemente unsres Denkens, Erkennens und Wissens; aber auch wir müssen erklären, daß es gegen die unzweifelhaftesten psychologischen und physiologischen Thatsachen verstößt, wenn man diese Elemente ohne Weiteres mit einem apriorischen, unmittelbaren, primitiven Bewußtseyn ausstattet. Ueberall zeigt sich vielmehr, daß Vieles in der Seele wie außer ihr vorhanden seyn kann, von dem wir unmittelbar kein Bewußtseyn haben, das uns vielmehr, oft nur auf weiten Umwegen des Experiments, des Schließens und Folgerns, erst zum Bewußtseyn kommt. Und Jeder weiß aus eigener Erinnerung und kann es sich durch alle Kinder und jeden Erwachsenen bestätigen lassen, daß wir von Dem, was seit Plato jeweilen für ein apriorisches Besizthum der Seele erklärt worden ist, ursprünglich schlechthin nichts wissen, ja daß es vielen Menschen zeitlebens nicht zum Bewußtseyn kommt. —

Es hieße daher Eulen nach Athen tragen, wollten wir von Neuem darthun, daß es schlechthin keinen angeborenen Inhalt des Bewußtseyns giebt. Dann aber brauchen wir auch nicht besonders darzuthun, daß die Empfindung in jenem weitern Sinne die *conditio sine qua non* des Bewußtseyns sey. Es genügt der Nachweis, den wir später liefern werden, daß die Sinnesempfindung und die Gefühlsperception das Medium und den elementaren Stoff aller unsrer Vorstellungen, Begriffe und Ideen bilden. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, daß ein Mensch ohne Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn kein Mensch seyn

würde. Denn er würde keine Perception von Dingen außer ihm, also keine Vorstellung von einer Außenwelt und mithin auch nicht von einer Innenwelt (von seinem eignen Leben und Wesen), mithin kein Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu gewinnen vermögen; er würde vielmehr nur ein dumpfes Triebleben führen, etwa wie eine Auster und kaum wie eine Auster, sondern wie eine Pflanze. Es genügt dafür die notorische Thatsache anzuführen, daß imbecill geborene oder gewordene Menschen, d. h. Menschen, deren Empfindungs- und Perceptionsvermögen infolge von Gehirnkrankheit kaum noch der Erregung fähig ist, keine Spur von Bewußtseyn zeigen, sondern in der That nur vegetiren, ja daß sonst gesunde, aber blind- und taubgeborene oder auch nur taubstumme Kinder in fast gleicher thierischer Dumpfheit verharren, wenn ihnen nicht durch eine künstliche Erziehung und Unterweisung der Mangel dieser höhern Sinne ersetzt wird. Daraus ergibt sich, daß der Tastsinn, der Geschmacks- und Geruchssinn und alle s. g. Gemeingefühle für sich allein zur Entstehung und Entwicklung menschlichen Bewußtseyns nicht genügen, daß mithin nicht jede beliebige Empfindung das Bewußtseyn mit sich führt.

Ist nun aber sonach die Empfindung allein Dasjenige, was ursprünglich und unmittelbar Inhalt des Bewußtseyns werden kann, und ist andererseits das Bewußtseyn ohne allen Inhalt so gewiß kein Bewußtseyn, so gewiß ein Wissen von nichts, eine Kunde ohne Gegenstand kein Wissen und keine Kunde ist, so ergibt sich zur Evidenz, daß die Empfindung immer schon entstanden seyn muß, bevor es ein Bewußtseyn von ihr geben kann. Ihre Entstehung fällt mithin nicht nur vor das Bewußtseyn, sondern als Bedingung seines Ursprungs so völlig außerhalb desselben, daß wir auch durch Schluß und Folgerung nichts von ihr zu ermitteln vermögen. Als primitiver Inhalt desselben ist sie selber ihrer Natur nach ein Primitives, Gegebenes; von einem Solchen läßt sich unmöglich der Proceß seines Werdens und Entstehens erfassen, weil es eben damit zu einem Secundären, Vermittelten werden, also aufhören würde ein Primäres, Gegebenes zu seyn.

Wird die Nervenreizung nur durch einen Act der Seele zur Empfindung, entsteht also die Empfindung als solche nur durch einen psychischen Act, so muß sie auch als ein Product der Seele gefaßt werden. Die Seele erzeugt ihre Empfindungen, aber sie bringt sie nicht selbstständig, schöpferisch hervor, sondern nur unter

Anregung und Mitwirkung der äußern Dinge, d. h. der mannichfaltigen Naturkräfte, welche theils auf unsern Organismus einwirken, theils in unserm Organismus zur Vollziehung seiner Functionen mitwirken. Der Act des Empfindens ist daher zugleich ein Leiden der Seele, weil durch eine Einwirkung, Anregung, Reizung (Affection) der Seele seitens des Leibes und der äußern Dinge bedingt und vermittelt. Dieß gilt namentlich auch in Betreff der Sinnesempfindungen, die unmittelbar von einer Einwirkung der äußern Dinge auf die Sinnesnerven ausgehen. Und zwar muß hier die Nervenerrregung als Wirkung der äußern Dinge die Seele selbst treffen, und sie nicht bloß äußerlich berühren, sondern von ihr aufgenommen, zu einem Momente ihrer selbst werden, kurz als äußerer Einfluß der Seele sich kundgeben. Sonst könnten wir unmöglich die entstehende Sinnesempfindung auf einen äußern Gegenstand beziehen, wie wir doch unwillkürlich (infolge des unbewußt wirkenden Gesetzes der Causalität) thun, sondern würden sie nur als Vorgang innerhalb unsres eignen Wesens fassen, und mithin nie zum Bewußtseyn einer Außenwelt gelangen können. In der That nun giebt sich auch jede sinnliche Empfindung, und zwar vorzugsweise von der Seite, von der sie ein Leiden der Seele involvirt, in der Seele kund. Denn wie wir überhaupt von unsern innern Zuständen, Vorgängen, Bewegungen und Thätigkeiten ein unmittelbares Gefühl haben, so fühlen wir auch, daß wir sehen, hören, schmecken &c. Dieß Gefühl ist in der Regel — namentlich bei den Sinnesempfindungen, um ihnen ihren objectiven Charakter zu bewahren, — ein sehr schwaches, unbestimmtes, und erscheint mit der Empfindung so unmittelbar verknüpft, ja es einigt sich mit derselben für unser Bewußtseyn meist so eng, daß es, wenn wir nicht ausdrücklich darauf reflectiren, uns gar nicht zum Bewußtseyn kommt. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es alle, auch die alltäglichsten Sinnesindrücke begleitet, und zwar nur begleitet, keineswegs mit ihnen identisch ist. Denn bei genauerer Selbstbeobachtung finden wir, wie schon bemerkt, daß schlechthin keine Sinnesempfindung uns vollkommen gleichgültig läßt, daß vielmehr jede uns sympathisch oder antipathisch anmuthet, d. h. daß jede ein wenn auch noch so leises Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen in uns erweckt. Wenn dasselbe meist so schwach erscheint, daß es fast unmerklich wird, so rührt dieß ohne Zweifel vornehmlich von der Abstumpfung des Gefühls durch die Gewohnheit her. Denn bei neuen Gegen-

ständen, die wir noch gar nicht kennen, tritt es meist so bestimmt und entschieden auf, daß es uns meist auch unmittelbar zum Bewußtseyn kommt. In diesen Fällen können wir auch nicht zweifeln, daß es ein von der Sinnesempfindung verschiedenes Element ist. Und in der That kann ja aus dem organisch-psychischen Prozesse, durch welchen die Sinnesempfindung entsteht, an sich nur folgen, daß wir eine Empfindung haben, nicht aber daß wir dieß haben, das Entstandenseyn der Empfindung, selbst wieder empfinden. Diese zweite mitentstehende Empfindung kann nur auf einer Affection der Seele durch den organisch-psychischen Proceß, aus dem die erste Empfindung hervorgeht, beruhen. In einzelnen Fällen drängt sich uns auch der Unterschied beider unabweisbar auf. Beim Anblick eines blendenden Lichtes, beim Hören eines scharfen, tragenden Tons, einer schreienden Dissonanz, steigert sich das Gefühl des Unangenehmen bis zum entschiedenen Schmerzgeföhle. Mag dasselbe immerhin nur auf einer zu heftigen Reizung unsres Gesichts- und Gehörsnerven beruhen, jedenfalls leuchtet ein, daß das bloße Maas der Nervenreizung je nach seiner Verschiedenheit nur darum eine so verschiedene Wirkung hervorrufen kann, weil die quantitative Differenz die Seele verschieden afficirt, d. h. weil die Seele nicht bloß die qualitative, sondern auch die quantitative Verschiedenheit der Sinnesempfindungen fühlt. Qualitativ ist und bleibt jede Gesichtsempfindung eine Gesichtsempfindung, möge sie stark oder schwach, angenehm oder unangenehm seyn. Wenn daher auch das sie begleitende Gefühl des Unangenehmen überall nur auf einer übermäßigen Stärke derselben beruhen sollte — was keineswegs erwiesen, sondern nach den vorliegenden That- sachen für viele Fälle unannehmbar ist, — so wäre es doch immer ein von der Sinnesempfindung als solcher (ihrer Qualität nach) verschiedenes Gefühl. Besteht diese Verschiedenheit trotz der unmittelbaren Einigung beider, so ist damit der Grund nachgewiesen, warum wir, bald bestimmter bald unbestimmter, ein Gefühl davon haben, daß wir eine bestimmte Sinnesempfindung nicht nur haben, sondern daß sie auch von andern verschieden ist.

Wie dieß Gefühl entsteht, wissen wir wiederum nicht und wird uns aus dem oben dargelegten Grunde wohl stets dunkel bleiben. Dagegen leuchtet von selbst ein, ohne jenes Gefühl würden wir nie ein Bewußtseyn darüber gewinnen können, daß wir es sind, die empfinden. Alle unsre Empfindungen würden bloße Empfindungen, bloße von außen der Seele zufließende und daher

auch nur äußerlich an ihr hastende Bestimmtheiten, bloße Anhängsel bleiben, wenn sie nicht zugleich Selbstempfindungen der Seele wären. Das aber werden sie nur dadurch, daß der Proceß ihrer Entstehung, das eigne Thun und Leiden der Seele dabei, ihr durch ein Gefühl sich kundgiebt. Damit erhält die Seele zugleich Kunde, nicht nur, daß sie es ist, die empfindet, also nicht nur von der Existenz ihrer Empfindungen, sondern auch daß sie nicht allein und selbständig die Empfindungen erzeugt. Eben darum aber ist die Selbstempfindung richtiger als Selbstgefühl der Seele zu bezeichnen. Denn sie ist eben eine Rundgebung, ein Afficirtwerden der Seele von ihrem eignen Thun und Leiden; und solche Affectionen bezeichnet der Sprachgebrauch gemeinhin mit dem Ausdruck Gefühl.

Könnten wir sonach ohne dieses Selbstgefühl, das die einzelnen Empfindungen begleitet, derselben nicht als unsrer Empfindungen uns bewußt werden, und muß andererseits ihr Entstandenseyn sich der Seele doch irgend wie ankündigen, wenn sie uns überhaupt zum Bewußtseyn kommen sollen, so ist offenbar das Selbstgefühl eine der nothwendigen Bedingungen des Bewußtseyns. Darum und weil in ihm eine erste Runde von den entstandenen Gesicht-, Gehörs- u. Empfindungen liegt, indem wir eben zugleich fühlen, daß wir sehen, hören u., hat man das Selbstgefühl mit dem Bewußtseyn verwechselt und gemeint, daß jede Empfindung, wenn sie nur stark genug sey, von selbst das Bewußtseyn ihrer selbst mit sich führe. Allein das ist eine Begriffsverwechselung, welcher die Thatfachen entschieden widersprechen. Schon der Sprachgebrauch unterscheidet fest und bestimmt zwischen Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn. Und in der That muß ja das Selbstgefühl ebenso wie jede einzelne Empfindung uns erst zum Bewußtseyn kommen, ehe von ihm die Rede seyn kann, ist also an und für sich noch nicht Bewußtseyn. Wir haben es vielmehr nicht nur anfänglich, sondern fortwährend ohne uns seiner bewußt zu seyn; wir müssen es uns erst immer wieder zum Bewußtseyn bringen, während wir des Inhalts des Bewußtseyns wie unsres eignen bewußten Zustandes auch stets uns bewußt sind. Ebenso haben wir starke wie schwache Sinnesempfindungen und Einzelgefühle, ohne uns ihrer immer und unter allen Umständen bewußt zu seyn. Dafür zeugen eine Anzahl unwiderprechlicher Thatfachen.

Wir erinnern zuvörderst an einige physiologisch festgestellte

Thatsachen, deren wir oben bereits gedacht haben. Zunächst an jene Experimente Bischoff's und Voit's mit enthirnten Tauben, aus denen sich ergab, daß die Sinnesempfindungen klar und bestimmt vorhanden seyn können, ohne aber zur Perception zu gelangen und damit zu Wahrnehmungen zu werden (S. 179 Anm.). Sodann an die Thatsache, daß wir oft erst an den j. g. Nachbildern einzelne Punkte, Züge, Bestimmtheiten bemerken, die uns an den Urbildern (beim Anblick des Gegenstandes) wegen Mangels an Aufmerksamkeit nicht zum Bewußtseyn gekommen (S. 248). Es leuchtet ein, daß diese Einzelheiten, obwohl beim Sehen nicht bemerkt, doch empfunden seyn mußten: denn sonst könnten sie offenbar an den Nachbildern weder erscheinen noch bemerkt werden, — ein schlagender Beweis, daß die Empfindung als solche in der erforderlichen Stärke da seyn kann und doch nicht das Bewußtseyn mit sich führt. Wir erinnern ferner an die zahlreichen Fälle, in welchen eine Empfindung, deren wir uns für gewöhnlich klar bewußt sind, doch unter Umständen uns nicht zum Bewußtseyn kommt. Den Druck unsrer Kleider oder des Sessels, auf dem wir sitzen, empfinden wir offenbar fortwährend und werden uns dieser Empfindung auch bewußt, sobald wir nur darauf achten; dennoch haben wir gemeinhin kein Bewußtsein davon, weil wir uns an die fortdauernde Empfindung vergeßt gewöhnt haben, daß wir sie eben nicht mehr beachten (bemerken). Ebenso ergeht es uns mit einem gleichmäßig andauernden Geräusch, einem gleichmäßig fortwährenden Leuchten (z. B. dem Tageslicht), das wir sicherlich fortwährend hören und sehen, ohne uns seiner bewußt zu seyn. Wir starren wohl gelegentlich, in Gedanken versunken, lange auf einen Gegenstand, ohne uns bewußt zu seyn, was wir sehen und daß wir überhaupt sehen; erst indem wir aus unserm Grübeln erwachen, bemerken wir den Gegenstand, d. h. kommt uns die Gesichtsempfindung, die wir ohne Zweifel fortwährend hatten, zum Bewußtseyn. Ähnliche Erscheinungen zeigen sich bei heftigen Affecten, des Schreckens, des Zorns u. In solcher Gemüthsverfassung kommen uns sogar sehr starke und ganz neue Empfindungen nicht zum Bewußtseyn: der Soldat z. B. in der Hitze des Kampfes merkt und weiß nichts davon, daß er verwundet worden (Ranke, S. 695). — Wenn wir im Schlafe gefügelt werden, so machen wir die bekannten Bewegungen, die das Kitzeln hervorruft, wir ziehen die Haut in Falten, krümmen die Fußsohle, reiben die gefügelte Stelle

mit der Hand 2c.; wir thun also Alles, was wir im wachen Zustande auf Anregung der Empfindung mit Bewußtseyn thun; der Proceß des Empfindens muß mithin eben so vollständig sich vollzogen haben wie im wachen Zustande; und doch haben wir während des Schlafs kein Bewußtseyn davon. — Oft genug begegnet es uns, daß Jemand mit uns spricht, wir aber zerstreut sind und daher im Augenblick nicht wissen, was er sagt; einen Augenblick später indeß sammeln wir uns und nun kommt uns zum Bewußtseyn, was wir gehört haben (Fechner, *Psychophysik*, II, 433). Wir gehen durch eine Straße, ohne auf die Aushängeschilder, die wir sehen, auf die Namen und Ankündigungen zu achten; wir vermögen unmittelbar nachher keinen dieser Namen anzugeben; und doch erinnern wir uns, vielleicht einige Tage später, wenn uns einer derselben anderweitig begegnet, daß wir ihn auf einem der Aushängeschilder gelesen haben. Wiederum also müssen wir die Gesichtsempfindung gehabt haben so vollständig wie jede andre, deren wir uns unmittelbar bewußt werden; sonst könnten wir uns ihrer nicht erinnern. Ebenso erinnern wir uns oft mehrere Tage später, beim Schreiben oder Sprechen einen Fehler gemacht zu haben, dessen wir uns während des Schreibens selbst nicht bewußt wurden. Auch hier muß ich das falsch geschriebene Wort gesehen, die Gesichtsempfindung vollständig gehabt haben; aber weil ich während des Schreibens nur auf die zu verzeichnenden Gedanken und die Verknüpfung der sie ausdrückenden Worte geachtet hatte, so bemerkte ich den Schreibfehler, d. h. die falschen Schriftzeichen nicht. Gleichwohl war die Sinnesempfindung zum Momente meiner Seele geworden, und als ich daher hinterdrein nicht mehr auf die erst niederschreibenden Gedanken, sondern auf die wirklich niedergeschriebenen Worte reflectirte, kam mir die gehabte Sinnesempfindung des falschgeschriebenen Wortes zum Bewußtseyn. — Begegnen uns solche Fälle verhältnißmäßig selten, so gehört dagegen ein anderer ähnlicher Fall zu unsrer alltäglichen Erfahrung. Wir wissen zwar nicht, daß wir schlafen, wohl aber, daß wir geschlafen haben; — wiederum also ein Bewußtseyn von einem Zustande, der, so lange er währte, uns nicht zum Bewußtseyn kam, von einer (Gemeingefühls-)Empfindung, die wir zwar als Empfindung haben, deren wir uns aber erst bewußt werden, nachdem sie als Empfindung vergangen ist, die also nicht selber das Bewußtseyn mit sich führt, sondern nur durch einen beson-

bern Act (der Reflexion — der Unterscheidung von der gegebenen Empfindung des wachen Zustandes) uns zum Bewußtseyn zu kommen vermag. — Noch eclatanter ist die notorische Thatsache, daß der Müller erwacht, wenn seine Mühle stehen bleibt. Hier ist es nicht das Eintreten einer Sinnesempfindung, sondern das Aufhören derselben, welches die schlafende Seele erweckt, d. h. das Bewußtseyn der Außenwelt wieder hervorruft. Wäre das Bewußtseyn an die einzelne Sinnesempfindung gebunden und nur von der Stärke, der Neuheit oder dem Verhältniß derselben zu andern abhängig, so könnten wir überhaupt vom Schwinden oder Nichtvorhandenseyn einer Empfindung oder Perception schlechthin kein Bewußtseyn gewinnen. Wir könnten unmöglich die lautlose Stille, die Geschmacks- oder Geruchlosigkeit eines Gegenstandes bemerken: denn hier ist es ja das Nichthören, Nichtschmecken u., also nicht eine vorhandene starke oder schwache Empfindung, sondern nur der Unterschied zwischen dem erregten und nicht erregten Zustande des Gehörnerven, was uns zum Bewußtseyn kommt. Dieser Unterschied ist nicht unmittelbar Inhalt einer Empfindung, Perception, Vorstellung, sondern wir können ihn nur bemerken, wenn wir die beiden Zustände, den vergangenen Zustand des Hörens und den gegenwärtigen Zustand des Nichthörens, mit einander vergleichen. *)

Diesen Thatsachen gegenüber erscheint die Beneke-Herbart'sche Annahme, daß die Empfindung bei gehöriger Stärke das Bewußtseyn unmittelbar mit sich führe, schlechthin unhaltbar.

Wie mit den Sinnesempfindungen, eben so verhält es sich mit den Gefühlen im engeren Sinne, d. h. mit den Affectionen der Seele durch ihre eignen psychischen Zustände, Triebe, Bewegungen, Thätigkeiten. Eine genauere Selbstbeobachtung zeigt, daß die Gefühle der Zuneigung und Abneigung, der Liebe und des Hasses, der Zufriedenheit und Unzufriedenheit, der Sehnsucht, des Verlangens, der Reue, des Reibes und Aergers u. s. w. keineswegs unmittelbar (stets und überall) vom Bewußtseyn begleitet sind. Zuvörderst müssen auch sie, wie alle durch den Organismus

*) Ranke a. a. O. erkennt daher auch ausdrücklich an: „Es können Erregungsvorgänge in unsern Seelenorganen stattfinden, ohne daß wir eine Notiz davon nehmen; um die Erregung zu einer wirklichen [bewußten] Empfindung zu machen, müssen wir unsre Aufmerksamkeit auf die stattfindende Erregung lenken.“

vermittelten Empfindungen, immer schon entstanden seyn, ehe sie uns zum Bewußtseyn kommen. Und wie ihr Entstehen, so ist auch ihr Fortbestehen völlig unabhängig von unserm Bewußtseyn. Das Gefühl der Zuneigung, der Liebe entwickelt sich nicht nur oft aus schwachen Anfängen zu großer folgenreicher Stärke, ohne daß wir uns seiner bewußt werden, sondern es bleibt auch und verknüpft uns mit dem Freunde, dem geliebten Weibe, ohne daß wir fortwährend ein Bewußtseyn von ihm haben. Wer behauptet, daß das Gefühl der Liebe, wenn es nur stark genug sey, stets auch von selbst das Bewußtseyn mit sich führe, muß annehmen, daß die Liebe immer wieder von Neuem entstehe, wann wir uns ihrer wieder einmal bewußt werden. Dem widerspricht aber das Bewußtseyn selbst, das klar und bestimmt das Gegentheil aussagt. Ebenso widersprechen andre Thatsachen. Es geschieht nicht selten, daß ein Gefühl unbestimmter Sehnsucht uns unruhig umhertreibt, also stark genug ist, um in unserm Thun und Lassen sich deutlich kund zu geben, ohne uns doch zum Bewußtseyn zu kommen; nur wenn wir veranlaßt werden, auf unsern Zustand zu reflectiren, werden wir uns seiner erst bewußt; zuweilen taucht es auch wohl später, nachdem es wieder verschwunden, aus der Erinnerung in unserm Bewußtseyn auf. Auch hier ist das Gefühl selbst offenbar vorhanden; das Bewußtseyn dagegen entsteht erst durch einen besondern Act (der Reflexion — Vergleichung — Unterscheidung). Ebenso verknüpft sich ohne Zweifel mit jeder Sinnesempfindung jenes Selbstgefühl, daß wir empfinden, sehen, hören u. Aber es muß uns mit der Sinnesempfindung selbst erst zum Bewußtseyn kommen, ehe wir eine Kenntniß von der Sinnesempfindung erhalten, durch deren Existenz und Bestimmtheit es hervorgerufen wird und die damit zwar in der Seele, aber noch nicht für die Seele sich kundgiebt. Und daß mit seinem Vorhandenseyn nicht unmittelbar das Bewußtseyn von ihm verbunden ist, beweisen die angeführten Fälle, in denen wir eine bestimmte Sinnesempfindung offenbar haben, ohne uns ihrer bewußt zu seyn. —

Die bloße Kundgebung der sinnlichen Empfindungen und seelischen Einzelgefühle in dem sie begleitenden Selbstgefühle, die wir als unmittelbare reine Perception derselben durch die Seele bezeichnen können, muß sonach erst zu einer Kundnehmung, zur Apperception und damit zur Perception im engern Sinne werden, oder was in der Seele ist als ihr integrierendes Moment

muß erst der Seele selbst gegenübergestellt, ihr immanent gegenständlich werden, ehe es zu einer Kunde für die Seele, zu einer Vorstellung, zu einem Wissen und Bewußtseyn werden kann. Sinnesempfindungen verschiedener Art, Schmerz- und Lustgefühle, Triebe und Instincte, die Rundgebung derselben im Selbstgefühle (die Perception des Gesehenen, Gehörten 2c.) und damit die Fähigkeit, sich der Perceptionen wieder zu erinnern und sie nach Anleitung der Triebe und Instincte zu combiniren, schreiben wir daher auch den Thieren zu; aber Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ihnen beizumessen haben noch alle besonnenen Forscher Anstand genommen, und damit zwischen der Seele des Thiers und dem Geiste des Menschen eine bestimmte Gränzlinie gezogen.

In der That haben wir auch ein klares Bewußtseyn darüber, daß Empfindung, Gefühl und Selbstgefühl mit Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn keineswegs identisch sind. Wie die Empfindungen, so drängen auch unsre Gefühle sich uns unwillkürlich auf. Wir haben über sie als bloße reine Empfindungen und Gefühle keine Gewalt; wir müssen sie haben und vermögen an ihrer gegebenen Bestimmtheit nichts zu ändern. Wie wir ein aufblitzendes Leuchten, einen erklingenden Ton unwillkürlich sehen und hören und weder die Stärke oder Farbe desselben noch das begleitende Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen abzuändern vermögen, ebenso wenig vermögen wir uns zu zwingen, einen Menschen zu lieben oder Gefallen an ihm zu finden, wenn wir nun einmal keine Neigung für ihn fühlen. Und gleich unmöglich ist es uns, das eigenthümlich wohlthuende Selbstgefühl, das mit dem Gefühl der Liebe und des Geliebtwerdens, mit den Zeichen der Achtung oder Anerkennung für unser Thun und Streben 2c., sich unwillkürlich verknüpft, zu beseitigen, zu stärken oder zu schwächen. Das Selbstgefühl überhaupt, als Gefühl unsres eignen Seyns und seiner gegebenen Zuständlichkeit, ist nur die Resultante der mannichfachen besondern Selbstgefühle, die mit den verschiedenen sinnlichen Empfindungen und seelischen Affectionen in einer ihnen entsprechenden Bestimmtheit der Seele sich aufdrängen, und ist daher von der Beschaffenheit der letzteren dergestalt abhängig, daß wir es ebenfalls haben müssen und nichts an ihm zu ändern vermögen. —

Diese unabänderliche Bestimmtheit, die dem Selbstgefühle wie allen Empfindungen und Einzelgefühlen nach Form und Inhalt anhaftet, ist wiederum eine Thatsache, die uns auch zum klaren Bewußtseyn kommt, sobald wir nur darauf achten. Ueber den

Inhalt unsres Bewußtseyns und damit über letzteres selbst haben wir dagegen eine wenn auch beschränkte Macht, die unser Wille ausübt oder in deren Bethätigung unser Wille selbst besteht. Wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf irgend ein Object ausschließlich concentriren, so können wir dadurch bewirken, daß nicht nur die gewohnten uns alltäglich zufließenden, sondern auch starke und ungewohnte Sinnesempfindungen uns in keiner Weise stören, weil sie uns gar nicht zum Bewußtseyn kommen. Wir können also vom Bewußtseyn ausschließen, was ohne jenen Act in dasselbe eintreten würde. Umgekehrt können wir sehr schwache und sehr alltägliche Sinnesempfindungen, Dinge, die wir gewöhnlich übersehen und überhören, uns zum deutlichen Bewußtseyn bringen, wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf sie richten. Ferner, wenn wir an diese oder jene Arbeit zu gehen, mit der Erörterung einer wissenschaftlichen Frage uns zu beschäftigen denken, so folgt der Inhalt unsres Bewußtseyns willfährig diesem Entschlusse. Die Vorstellung des Gegenstandes, auf den die Arbeit sich bezieht, wie die Hilfsvorstellungen, ohne welche sie sich nicht ausführen ließe, stellen sich in unsrem Bewußtseyn ein und bieten sich als Objecte der Betrachtung, als Stoff beliebiger Combinationen u. d. dar. Ebenso willig folgen sie — im gewöhnlichen Zustande unsrer Seele — auch dem Befehle, aus dem Bewußtseyn zu weichen: ich kann beliebig von dem Nachdenken über den einen Gegenstand zur Untersuchung eines andern übergehen, d. h. die Vorstellung des ersten aus meinem Bewußtseyn entfernen und die des zweiten aufnehmen. Worauf diese Beliebigkeit im letzten Grunde beruhen möge, kümmert uns hier noch nicht. Wir wollen durch Berufung auf die angeführten notorischen Thatfachen nur so viel dathun, daß das, was Inhalt unsres Bewußtseyns wird, nicht stets von selbst und unwillkürlich sich ausdrängt, sondern unter Umständen von einer selbst bewußten Thätigkeit der Seele abhängt, — daß also in dieser Beziehung zwischen dem Bewußtseyn und allen bloßen Empfindungen und Gefühlen ein bedeutender Unterschied besteht. Zugleich ergibt sich damit wiederum, daß es nicht unmittelbar (stets und überall) von der einzelnen Perception und ihrer Stärke abhängt, ob sie uns zum Bewußtseyn komme oder nicht. Denn wenn wir durch Dirigirung unsrer Aufmerksamkeit starke und ungewohnte Sinnesempfindungen vom Bewußtseyn ausschließen, schwache und alltägliche dagegen aufnehmen, und ebenso durch einen Willensact uns Vorstellungen

in's Bewußtseyn zurückrufen, andre aus ihm verdrängen können, so leuchtet ein, daß es, in diesen Fällen wenigstens, nicht die einzelne Sinnesempfindung, Perception, Vorstellung, sondern eine Thätigkeit der Seele ist, durch welche das Bewußtseyn als Bewußtseyn dieser bestimmten Sinnesempfindungen und Vorstellungen entsteht. —

Ueberblicken wir die angeführten Thatfachen im Ganzen, so werden wir zu dem Schlusse berechtigt seyn, daß auch diejenigen Fälle, in denen umgekehrt eine Sinnesempfindung, Perception, Vorstellung unserm Bewußtseyn sich aufdrängt und wir uns ihrer bewußt werden müssen, in denen also die einzelne Empfindung das Bewußtwerden ihrer selbst unmittelbar herbeizuführen scheint, — Fälle, die wir keineswegs leugnen, die vielmehr alltäglich vorkommen — doch nur scheinbar eine Ausnahme machen, indem auch bei ihnen das Bewußtseyn nicht unmittelbar an der Empfindung selbst hängt, sondern darauf beruht, daß die Empfindung unter den jeweiligen Umständen stark genug oder so intensiv, ungewöhnlich, merkwürdig ist, um unsre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und von andern Objecten abzulenken. Mit andern Worten: auch in diesen Fällen entsteht das Bewußtseyn nicht unmittelbar mit der Empfindung selbst, sondern ebenfalls nur mittelst eines besondern (hier unwillkürlichen) Actes der Seele, und dieser Act besteht darin, daß die Seele auf Anregung der eingetretenen Empfindung unmittelbar ihre Aufmerksamkeit auf sie richtet. Zu diesem Schlusse sind wir schon darum berechtigt, ja genöthigt, weil es, wie bemerkt, eine notorische Thatfache ist, daß dieselbe Empfindung von derselben Stärke, Intensität, Beschaffenheit, in derselben scheinbaren Unmittelbarkeit uns unter Umständen zum Bewußtseyn kommt, unter andern dagegen nicht. Denn untersuchen wir diese Umstände näher, so zeigt sich, daß im ersten Falle unsre Aufmerksamkeit wenig oder gar nicht mit andern Dingen (Perceptionen — Vorstellungen zc.) beschäftigt war, und es daher der Empfindung leicht ward dieselbe auf sich zu ziehen; daß dagegen im zweiten Falle umgekehrt unsre Aufmerksamkeit anderweitig gefesselt und daher nicht so leicht auf die betreffende Empfindung abzulenken war. Daraus folgt, daß in allen Fällen die Sinnesempfindung, Gefühlsperception zc. nur dadurch und insoweit uns zum Bewußtseyn kommt, als sie unsre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag, d. h. daß sie uns nur mittelst der Aufmerksamkeit, mittelst des Actes, der Thätigkeit des Aufmerkens, zum

Bewußtseyn kommt. Der berühmte Physiologe E. H. Weber, berühmt besonders wegen vieler psychologisch höchst bedeutsamer Entdeckungen, ist auf dem Wege physiologischer Forschung zu ganz demselben Resultate gelangt, indem er ganz allgemein erklärt: „Damit die Vorstellung einer Empfindung zu Stande [d. h. eine Empfindung uns zum Bewußtseyn] komme, muß die Aufmerksamkeit auf die vorzustellende Empfindung hingelenkt werden, während die Empfindung allein auch dann zu Stande kommt, wenn wir unsre Aufmerksamkeit mit aller Anstrengung auf einen andern Gegenstand richten“ (Artikel Tastsinn a. a. O. S. 487). — In gleichem Sinne spricht sich H. Helmholtz aus, von dem sich dasselbe rühmen läßt (vgl. oben S. 279).

Was ist nun diese Aufmerksamkeit, auf die wir schon bei der Erörterung der physiologischen Thatfachen und jetzt wiederum so dringlich hingewiesen worden? Wir behaupten, daß sie nichts Andres ist als die unterscheidende Thätigkeit der Seele, sofern dieselbe durch irgend einen Impuls auf ein bestimmtes Object (eine Empfindung, Gefühlsperception, Vorstellung u.) gerichtet wird, resp. durch den Willen sich richten läßt. Wir behaupten weiter ganz allgemein, daß es nur die Thätigkeit des Unterscheidens (Sich- in sich- unterscheidens) der Seele ist, durch welche uns überhaupt etwas zum Bewußtseyn kommt, und durch welche mithin das Bewußtseyn selbst entsteht und — mit Hilfe des Gedächtnisses und Erinnerungsvermögens — sich entwickelt, zum vollen menschlichen Selbstbewußtseyn sich ausbildet. —

Zum Beweise dieser Behauptung berufen wir uns zuvörderst auf eine Anzahl von Thatfachen, die physiologisch durch vielfach wiederholte Experimente festgestellt sind. Wir erinnern zunächst daran, daß wir, wie gezeigt, den verschiedenen Stärkegrad unser Empfindungen und Sinnesperceptionen nur merken, d. h. uns desselben bewußt werden, wenn wir sie in Beziehung auf ihre Stärke von einander unterscheiden. Denn es ist überall nur der Unterschied z. B. zweier Gewichte, der uns bemerklich wird, und dieser Unterschied muß als Unterschied eine bestimmte, den beiden Gewichten proportionale Größe erreicht haben, wenn er uns zum Bewußtseyn kommen soll (vgl. oben S. 314 f.). Fechner macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß, wenn wir einen Ton oder ein Licht allmählig mehr und mehr anwachsen lassen, nothwendig jeder kleinste Zuwachs des Reizes einen Zuwachs der Empfindung bewirken müsse, da nur so die Empfindung

vom niedern zum höhern Werthe aufsteigen könne, — daß wir also eine Empfindung von jedem noch so kleinen Reizzuwachse nothwendig haben. Und doch kommen uns keineswegs die kleinen Steigerungen des Reizes auch zum Bewußtseyn, sondern es bedarf einer gewissen Größe desselben, wenn er bemerkbar werden soll (Fechner, *Psychophysik*, II, 84). Die Empfindungen selbst sind mithin vorhanden, aber wir werden uns ihrer nur bewußt, wenn ihr Unterschied von einander einen gewissen Höhegrad erreicht hat. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß überhaupt eine Empfindung uns nur dann zum Bewußtseyn kommen wird, wenn sie, gegenüber einer andern, intensiv genug ist, um von der andern unterschieden werden zu können, — d. h. daß unser Unterscheidungsvermögen beschränkt und bedingt, an einen gewissen Stärkegrad der Empfindungen gebunden ist, indem es nicht alle, sondern nur solche Empfindungen zu unterscheiden vermag, welche einen gewissen Grad der Intensität und damit der Bestimmtheit erreicht haben.

Dasselbe ergibt sich aus einer Reihe anderer Thatsachen. Wir vermögen — wie physiologisch festgestellt ist, — sehr kleine Objecte, deren Größe noch nicht den 20sten Theil einer Linie beträgt, nicht wahrzunehmen. (Auch die Hülfe des Mikroskops reicht nur bis zu einem gewissen Grade.) Gleichwohl muß auch von solchen Objecten nothwendig eine Reizung des Nervus opticus und somit ein Sinnesindruck ausgehen. Denn auch größere Gegenstände werden ja nur dadurch sichtbar, daß jeder kleinste (für sich allein unsichtbare) Punkt einer leuchtenden, gefärbten Fläche einen Lichtstrahl in das Auge sendet und dieser den über die Retina ausgebreiteten Nerven afficirt, — daß also die stärkere, merkbare, zum Bewußtseyn kommende Gesichtsempfindung sich gleichsam zusammensetzt aus einer Menge schwacher, unmerklicher Sinnesindrücke. Offenbar also kann der Grund, warum sehr kleine Objecte sich der Wahrnehmung entziehen, nicht darin liegen, daß wir von ihnen überhaupt gar keine Sinnesreizung, keine Gesichtsempfindung gewinnen, sondern nur darin, daß sie nicht stark genug sind, um von andern unterschieden werden zu können.

Die Annahme wird zur Nothwendigkeit, wenn wir ferner erwägen, daß wir auch von der völlig wahrnehmbaren Größe eines Dinges nur eine Vorstellung gewinnen, wenn wir dieselbe mit der Größe eines andern Dinges vergleichen, d. h. von der eines andern unterscheiden, und daß es uns in Betreff der Farben,

Länge, Tastempfindungen u. ganz ebenso ergibt wie mit der Größepception. Die röthliche Farbe eines Fasses Wasser, in welchem etwa nur $\frac{1}{10}$ Gran Carmin aufgelöst worden, sind wir außer Stande wahrzunehmen; nach Beimischung einer etwas größern Menge Carmins vermögen wir sie zwar zu erkennen, aber nur dann, wenn wir andres, ungefärbtes Wasser daneben haben und jenes mit diesem vergleichen. — Ein Geräusch, das so gering ist, daß es sich von der uns umgebenden Stille nicht unterscheiden läßt, entgeht unsrer Wahrnehmung; aber je größer die Stille ist, ein desto leiseres Geräusch vernehmen wir. — Hätten alle Dinge dieselbige völlig identische Farbe, hätten wir nicht mannichfache, qualitativ und quantitativ verschiedene Gesichtsempfindungen, so würden wir zwar sehen und doch nichts sehen: unsre Augen würden uns nichts helfen, wir würden mittelst ihrer nichts von den Dingen wahrnehmen, weder ihr Daseyn noch ihre Beschaffenheit, Form, Größe u. Denn wir sehen nur Dinge und percipiren nur Gestalten, Entfernungen u. mittelst der verschiedenen Farben, der verschiedenen Schattirung, Stärke oder Schwäche des Lichts, d. h. nur durch Unterscheidung der mannichfachen Gesichtsempfindungen, die wir haben. Wo diese Unterscheidung unmöglich ist, fällt alle objective Wahrnehmung hinweg. Den Beweis dafür liefert Jedem die Dunkelheit einer finstern Nacht. Denn es steht, wie bemerkt, physiologisch fest, daß wir die Finsterniß sehen: sie kann nicht gesagt werden als ein reines Nichtsehen oder als völlige Unsichtbarkeit (Gesichtslosigkeit, Blindheit), — denn was wir schlechthin nicht sehen, erscheint uns weder schwarz noch weiß noch roth, sondern es erscheint uns gar nicht und läßt sich daher mit keiner Farbe bezeichnen, — „das Schwarz, das wir im geschlossenen Auge haben, ist vielmehr ganz dieselbe Lichtempfindung, die wir beim Anblick einer schwarzen Fläche haben“ (Fechner, a. a. D. I, S. 166 f.). Wir würden also auch der Finsterniß uns nicht bewußt werden, sie nicht als schwarz bezeichnen können, wenn uns nicht die Gesichtsempfindung der schwarzen Farbe im Unterschied von der weißen, rothen u. bekannt wäre, d. h. wenn wir nicht verschiedene Gesichtsempfindungen hätten und durch Unterscheidung derselben uns ihrer bewußt würden. So gewiß wir nun gleichwohl in völliger Finsterniß schlechthin nichts von den uns umgebenden Dingen sehen, so gewiß würden wir ebenfalls nichts sehen, wenn Alles überall die schlechthin gleiche rothe oder weiße Farbe hätte. Denn ob uns

Alles schwarz oder ob Alles gleichmäßig roth erschiene, kann offenbar keinen Unterschied machen. — Ebenso würden wir sicherlich keiner Schmerzempfindung uns bewußt werden, wenn wir sie von Anfang an, beständig, gleichmäßig andauernd fühlten, wenn unseren Schmerzempfindungen nicht Lustgefühle (resp. das Gefühl des zwischen Lust und Unlust indifferenten Zustandes) gegenüberträten; kurz wir würden auch von Lust und Unlust, von Schmerz und Freude u. kein Bewußtseyn gewinnen, wenn wir die angenehmen und unangenehmen Gefühle nicht zu unterscheiden vermöchten. Nur soweit diese Unterscheidung reicht, reicht das Bewußtseyn von unsern Gefühlen, unsern inneren Zuständen, Bewegungen u.

Wie wir die röthliche Färbung des Wassers, in welchem eine geringe Quantität Carmin aufgelöst worden, nur bemerken, wenn wir es mit ungefärbtem Wasser vergleichen, so ändern sich überhaupt die Farben für unsre Vorstellung, jenachdem sie verschiedentlich zusammengestellt erscheinen. Darauf beruhen im letzten Grunde die physiologisch festgestellten s. g. Contrasterscheinungen, deren wir oben gedacht haben. Dasselbe Weiß erscheint uns heller, weißer, wenn wir einen schwarzen Gegenstand dicht daneben halten, und ebenso gewinnt das Schwarz an Tiefe neben einem entschiedenen Weiß, — weil jedes durch unmittelbare Unterscheidung von seinem Gegentheil eine schärfere Bestimmtheit in unsrer Vorstellung gewinnt. Ein nicht sehr intensives Grau neben einem tiefen Schwarz sehen wir daher weiß, neben klarem Weiß dagegen nicht nur grau, sondern bei einiger Intensität schwärzlich. Dieselbe weiße Farbe erscheint uns röthlich neben einem intensiven Grün, grünlich neben einem entschiedenen Roth, gelblich (orange) neben einem gesättigten Blau, d. h. das Weiß erhält immer einen leisen Anschein derjenigen Farbe, welche zu der neben ihm liegenden die s. g. Complementärfarbe bildet (Helmholz, a. a. D. Ludwig I, 305. Vgl. Fechner, II, 155 f.) Warum das Weiß, wenn wir es neben Roth sehen, uns gerade nur grünlich und nicht bläulich oder gelblich erscheint, beruht ohne Zweifel auf physiologischen, optischen Gründen, d. h. auf der Beschaffenheit (Brechung) des Lichtes und seinem Verhältniß zu unserm Sehapparat. Daß aber in allen diesen Fällen nicht die Sinnesempfindung als solche, sondern unsre Vorstellung sich ändert, d. h. nicht die Sinnesempfindung wie sie an sich selbst beschaffen ist, sondern nur in der Beschaffenheit, welche sie durch die unterscheidende Thätig=

heit erhält indem sie uns zum Bewußtseyn kommt, ergibt sich aus einem Experiment, das Jeder leicht selbst anstellen kann. Legt man ein Blatt feines (durchscheinendes) weißes und ein Blatt grünes Papier von gleicher Größe auf einander und schiebt zwischen beide ein kleines Stückchen graues Papier ein, so schimmert die grüne Farbe durch das dünne weiße Papier überall hindurch außer an der Stelle, wo das graue Stückchen liegt. Diese Stelle hat keine grünliche Färbung, aber sie erscheint auch nicht grau, — offenbar weil das Grau nicht intensiv genug ist, um als durchscheinend durch Weiß die Gesichtsempfindung zu alteriren, — sondern sie erscheint röthlich, also, analog den oben angeführten Thatsachen, in derjenigen Farbe, welche Weiß neben Grün annimmt, weil sie zu Grün die Complementärfarbe bildet. Hält man dagegen neben dieselbe röthlich scheinende Stelle ein andres Stückchen weißes Papier, so schwindet ihre röthliche Färbung, und sie erscheint weißlich, d. h. so, wie sie ohne das umgebende Grün sich darstellen würde, nimmt aber den röthlichen Schein wieder an, sobald man das danebengehaltene Stückchen weißes Papier entfernt (W. Wundt, Beitr. z. Theorie d. Sinneswahrnehmungen, S. 192). Hieraus erhellt: die Sinnesempfindung rein als solche bleibt dieselbe, möge neben jener Stelle nur Grün, oder an einem einzelnen Punkte ein Stückchen Weiß dem Blicke sich zeigen. Denn nach der angeführten allgemeinen Regel der Contrast- und Complementär-Erscheinungen müßte ja dieses Weiß, weil neben Grün gesehen, ebenfalls eine röthliche Färbung annehmen, wenn damit die Sinnesempfindung als solche sich änderte. Die Farbenveränderung für unsre (bewußte) Wahrnehmung kann mithin nur herrühren von den veränderten Umständen, unter denen die unterscheidende (vergleichende) Thätigkeit thätig ist. Wir sehen jene Stelle inmitten des grünen Grundes anfänglich (ohne das weiße Stück Papier) in röthlicher Färbung, weil uns ein Vergleichungspunkt mit wirklichem Weiß fehlt, weil also die Seele jene mittlere Stelle nicht genau genug von ihrer grünen Umgebung zu unterscheiden vermag; darum percipiren wir sie in der von Grün geforderten Complementärfarbe. Sobald wir dagegen ein Stückchen weißes Papier daneben halten und damit einen Vergleichungspunkt jener Stelle mit entschieden weißer Farbe gewonnen haben, erhält sie auch in unsrer Wahrnehmung ihre natürliche, d. h. diejenige Färbung, die sie in der unmittelbaren Sinnesempfindung vor dem Acte der Unterscheidung hat. —

Wie wir sonach mit Bewußtseyn nur sehen, hören und überhaupt wahrnehmen, indem wir Farbe von Farbe, Ton von Ton u. unterscheiden, so vermögen wir auch einer Gesichtsempfindung nur als Gesichtsempfindung uns bewußt zu werden, wenn und indem wir sie von einer Gehörs- oder Tastempfindung u. unterscheiden. Wir können daher zwar wohl Gesichtsempfindungen verschiedener Art zu gleicher Zeit haben, nicht aber vermögen wir dieselben zu völlig gleicher Zeit zu apperzipiren. Bessel, der berühmte Astronom, hat die vielfach bestätigte Erfahrung gemacht, daß bei den mittelst des s. g. Passage-Instruments auszuführenden Beobachtungen — wobei es darauf ankommt zu bestimmen, wie weit der beobachtete Stern von einem im Instrument angebrachten Faden entfernt war beim ersten Pendelschlage der Uhr, ehe er den Faden erreicht hatte, und wie weit beim zweiten Pendelschlage, nachdem er den Faden passirt hat, — die Angaben der geübtesten Beobachter nicht unbeträchtlich von einander abweichen, und zwar darum abweichen, „weil der Eine erst den Pendelschlag hört und dann die Entfernung sieht, der Andre dagegen erst die Entfernung des Sterns von dem Faden sieht und dann den Pendelschlag hört“ (Bessel: Astronom. Beobachtungen, Abthl. VIII, Königsb. 1823, Einleitung. Vergl. Struve: *Expédition chronométrique etc.* Petersb. 1844, p. 29). Daraus schließt E. H. Weber mit Recht, daß es bloßer Schein sey, wenn wir verschiedene Sinnesempfindungen zu völlig gleicher Zeit zu percipiren, d. h. eine bewußte Wahrnehmung ihres Objects zu gewinnen meinen, — eine Illusion, der wir nachweisbar verfallen, wenn wir eine ausgedehnte Fläche mit Einem Blick zu übersehen glauben (Artikel Tastsinn a. a. O. S. 488). Die beiden Sinnesempfindungen, d. h. das Hören des Pendelschlags und das Sehen des Sterns und Fadens, sind offenbar gleichzeitig. Daß wir dennoch nicht gleichzeitig den Pendelschlag und die Stellung des Sterns wahrnehmen, d. h. daß uns die gleichzeitigen Sinnesempfindungen nicht gleichzeitig zum Bewußtseyn kommen, kann mithin nicht in der Empfindung, sondern nur in dem Acte oder Prozesse, durch den sie in's Bewußtseyn gelangt, seinen Grund haben. Und dieser Grund liegt einfach darin, daß wir außer Stande sind zwei Acte der unterscheidenden Thätigkeit gleichzeitig auszuüben. Um wahrzunehmen, wie weit der Stern beim ersten Pendelschlage der Uhr vom Faden entfernt ist, muß der Astronom die Entfernung messen, d. h. von der früheren Ent-

fernung unterscheiden; und um den Pendelschlag der Uhr zu vernehmen (die Gehörsempfindung sich zum Bewußtseyn zu bringen), muß er auf das Eintreten des Schlages lauschen und den erklingenden Ton von der umgebenden Stille unterscheiden. Beide Acte der unterscheidenden Thätigkeit vermag er nicht zugleich zu üben; welchen von beiden er zuerst ausführt, ist gleichgültig, zufällig, und daher wird der Eine Astronom diesen, der andre jenen zuerst vollziehen. Je genauer und aufmerksamer jeder beobachtet, desto größer wird gerade die Differenz des Resultats seyn. Denn je sorgfältiger irgend eine Beobachtung angestellt wird, desto mehr Zeit braucht die unterscheidende Thätigkeit, um zu einem sichern Ergebnisse zu gelangen. —

Damit haben wir ganz allgemein den Satz ausgesprochen, daß alles Beobachten auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhe. Und in der That müssen wir behaupten, daß Beobachten, Vergleichen und Unterscheiden im Grunde nur Ein und derselbe Act ist. Zunächst ist es unzweifelhafte Thatsache des Bewußtseyns, daß wir überall, wo wir eine möglichst klare und deutliche Vorstellung von der Gestalt, Größe, Beschaffenheit eines Dinges zu gewinnen, d. h. seine volle Bestimmtheit uns zum Bewußtseyn zu bringen streben, das Ding so genau wie möglich mit andern (ähnlichen) Dingen vergleichen. Dabei bemerken wir oft Besonderheiten, Merkmale zc., die wir bis dahin nicht bemerkt hatten. Alles Vergleichen ist aber nur ein Unterscheiden, welches die Bestimmtheiten, in denen zwei oder mehrere Dinge einander gleich sind, von den ungleichen unterscheidet. Was wir in solchen Fällen mit Absicht thun, dasselbe thun wir unabsichtlich und unwillkürlich, wenn uns ein neuer, noch völlig unbekannter Gegenstand vor Augen kommt. Zunächst sehen wir ihn nur überhaupt, d. h. wir haben nur überhaupt eine (bestimmte) Gesichtsempfindung, und wenn wir auf dieselbe achten, d. h. wenn wir den Gegenstand nicht bloß sehen, sondern auch bemerken, so werden wir uns ihrer auch bewußt. Aber damit wissen wir nur, daß wir Etwas sehen, nicht aber (wegen der Neuheit des Gegenstandes) was wir sehen. Dieß erfahren wir erst, indem wir — allerdings mit der Schnelligkeit des Gedankens und ohne unmittelbar ein Bewußtseyn davon zu haben, — den Gegenstand von andern Dingen zu unterscheiden und mit ähnlichen Objecten, deren wir uns erinnern, zu vergleichen beginnen. Dadurch erst kommt uns seine Größe, seine eigenthümliche Gestalt, seine verschiedenen Eigenschaften zc. zum

Bewußtseyn. Daher sagen wir beim Anblick entfernter Gegenstände mit Recht: ich sehe da wohl eine Gestalt, ein Etwas, aber ich kann nicht unterscheiden was es seyn mag. Wäre das Etwas ohne alle Form, Größe, Farbe zc. also völlig verschwimmend und zerfließend und daher von nichts Andreem unterscheidbar, so würden wir es gar nicht bemerken. Es ist vielmehr wiederum eine völlig sichere Thatsache des Bewußtseyns, daß wir ein schlechthin Unbestimmtes nicht nur nicht wahrzunehmen, sondern uns auch nicht zu denken vermögen, d. h. daß ein solches gar nicht Inhalt unsres Bewußtseyns seyn kann. Denn das schlechthin Unbestimmte, Ununterscheidbare, vermögen wir nicht nur von keinem andern Object, sondern auch nicht einmal von unserem eignen Selbst zu unterscheiden und folglich überhaupt keine Vorstellung von ihm zu gewinnen, weil ohne die Unterscheidung des Vorgestellten vom Vorstellenden, des Objects vom Subject, jeder Gedanke unmöglich ist. Daraus folgt, daß Alles und Jedes, indem es Inhalt unsres Bewußtseyns (Object) wird, zugleich irgend eine Bestimmtheit erhalten muß, und daß daher Alles, was wir Unbestimmt nennen, nur darum so heißen kann, weil es uns im Vergleich mit Andreem weniger bestimmt erscheint, d. h. daß überhaupt nur von einem relativ Unbestimmten die Rede seyn kann. Da nun in den angeführten Fällen — und somit beim Kinde, dem alle Gegenstände neu sind, in allen Fällen — nur durch die unterscheidende Thätigkeit die Unbestimmtheit einer Anschauung in Bestimmtheit umgesetzt und das bloße Wissen des Daß zum Wissen des Was der Sinnesempfindung (des gesehenen, gehörten zc. Objects) wird, so werden wir schließen müssen, daß überhaupt alle Bestimmtheit des Inhalts unsres Bewußtseyns auf derselben unterscheidenden Thätigkeit beruhe, und nur je nach dem Maße ihrer Kraft und Stärke, der Sorgfalt oder Nachlässigkeit ihrer Ausübung und der Beschaffenheit des Gegenstands mannichfach variire. Dann aber beruht offenbar auch dieß, daß uns etwas zum Bewußtseyn kommt und unser Bewußtseyn überhaupt einen Inhalt gewinnt, d. h. das Bewußtwerden selber auf der unterscheidenden Thätigkeit. Denn kommt uns Etwas nur in dem Falle und in dem Maße zum Bewußtseyn, wenn und soweit es eine Bestimmtheit für dasselbe gewinnt, und erhält es diese Bestimmtheit nur durch die unterscheidende Thätigkeit, so kann ohne deren Mitwirkung ein Bewußtwerden überhaupt nicht

hattenfinden, — die Entstehung des Bewußtseyns selbst ist durch die unterscheidende Thätigkeit vermittelt. —

Alles Beobachten ist ein aufmerksames Betrachten des Gegenstandes in der Absicht, von seiner Beschaffenheit, seinen Bestimmtheiten, Eigenschaften, Merkmalen, besondern Eigenthümlichkeiten zc., eine genaue Kenntniß zu gewinnen; und da wir diese Kenntniß nur gewinnen, wenn und indem wir seine Bestimmtheiten von einander und von denen andrer Dinge unterscheiden, so beruht schon insofern alles Beobachten auf der unterscheidenden Thätigkeit. Außerdem aber besteht alles Beobachten nur darin, daß wir den Gegenstand genau besehen, betasten, beriechen zc. Alles aufmerksame Betrachten ist also ein aufmerksames Wahrnehmen, d. h. indem wir beobachten, fixiren und concentriren wir unsre Aufmerksamkeit auf den beobachteten Gegenstand oder vielmehr auf die verschiedenen Sinnesempfindungen und Gefühlsperceptionen, die wir haben, indem wir ihn betrachten. Warum thun wir dieß? Offenbar weil es eine notorische Thatfache ist und weil wir es selbst vielfach erfahren haben, daß wir bei concentrirter Aufmerksamkeit nicht nur deutlicher, bestimmter sehen, hören zc., sondern auch Dinge und Bestimmtheiten wahrnehmen, die wir ohne dieselbe übersehen, überhören, d. h. weil wir mittelst der Aufmerksamkeit nicht nur der gegebenen Sinnesempfindungen uns deutlicher und bestimmter bewußt werden, sondern auch Sinnesempfindungen uns zum Bewußtseyn kommen, von denen wir ohne Aufmerksamkeit kein Bewußtseyn gewinnen, die also nur mittelst ihrer zum Inhalt unsres Bewußtseyns werden. Die Aufmerksamkeit steht demnach in engster unmittelbarer Beziehung zum Bewußtseyn, weil zur Existenz und Beschaffenheit seines Inhalts. Wir wiederholen daher unsre Frage: was ist die Aufmerksamkeit und was geschieht, wenn wir sie auf irgend ein Object richten, fixiren, concentriren?

Weil wir bei gespannter Aufmerksamkeit theils deutlicher sehen und hören, theils Dinge, d. h. Sinnesempfindungen appercipiren, die wir sonst nicht bemerken, hat man gemeint, die Aufmerksamkeit wirke unmittelbar auf die Sinnesempfindung als Empfindung, indem sie das besondre Vermögen der Seele sey, die einzelnen Sinnesempfindungen zu verstärken, ihre Intensität zu erhöhen, und so Sinnesreizungen „bemerklich“ zu machen, die an und für sich zu schwach sind, um in's Bewußtseyn zu gelangen (Herbart, Fechner, Wachsuth u. A.). Allein diese Annahme widerspricht einerseits wohlbegründeten Thatfachen, andererseits beruht

sie auf einer Verwechslung wohl zu unterscheidender Begriffe. Zunächst ist nicht einzusehen, wie überhaupt die Seele ein solches Vermögen besitzen und ausüben könne, da es physiologisch wie psychologisch feststeht, daß die Stärke oder Intensität der Sinnesempfindungen nur von dem Stärkegrade der Nervenreizung und der Beschaffenheit des gereizten Nerven abhängt. So wenig die Seele unmittelbar durch ihre Thätigkeit das Eintreten einer Empfindung bewirken kann, so wenig vermag sie, nachdem sie eingetreten, an der Bestimmtheit derselben, weder an der qualitativen noch quantitativen, etwas zu ändern. Das Zweite folgt mit Nothwendigkeit aus dem Ersten: hat die Seele über die Entstehung der sinnlichen Empfindung, d. h. über die sie hervorrufenden Kräfte, Bedingungen u. keine Macht, so kann sie auch über die Wirkung dieser Kräfte, d. h. über die Bestimmtheit der sinnlichen Empfindung, keine Macht haben. In der That vermag auch die Aufmerksamkeit an der Empfindung als solcher nichts zu ändern; das zeigen die alltäglichsten Erfahrungen. Der Pendelschlag unsrer Wanduhr, den wir täglich hören und dessen Stärke wir genau kennen, obwohl wir gewöhnlich nicht darauf achten, wird um nichts stärker, wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf ihn concentriren; die Farbe eines Gegenstandes wird um nichts heller, tiefer, intensiver, wenn wir sie auch noch so aufmerksam betrachten: ein schwaches, mattes Blau wird weder durch die Aufmerksamkeit noch (wie Domrich meint) durch unsern Willen stärker, intensiver, sondern bleibt was es ist und wird nur als mattes Blau klarer vorgestellt, erkannt. Ein starkes Getöse pflegt allerdings unsre Aufmerksamkeit leichter auf sich zu ziehen; aber auch ein sehr schwaches Geräusch vermag dieß sehr wohl, wenn es etwa den Eindruck des Ungewöhnlichen, Unerklärlichen, Gefahrdrohenden macht. Außerdem handelt es sich ja nicht um das Einwirken der Sinnesempfindungen auf die Aufmerksamkeit, sondern umgekehrt um das Einwirken der Aufmerksamkeit auf unsre Sinnesempfindungen. Wäre letztere das Vermögen der Seele, eingetretene Sinnesempfindungen zu verstärken, oder gar — wie Herbart will — das Vermögen der einzelnen Vorstellung, sich selber zu verstärken, so könnte sie ja nur wirken, nachdem die Sinnesempfindung (Vorstellung) eingetreten ist, und als Object ihrer Wirksamkeit ihr vorliegt. Oft genug aber geschieht es, daß wir unsre Aufmerksamkeit auf Sinnesempfindungen richten, die wir nicht mehr haben, z. B. auf Worte, die wir gehört, aber im

sten Augenblick nicht beachtet und daher nicht verstanden haben; und doch werden wir, wenn später unsre Aufmerksamkeit sich auf sie lenkt, uns bewußt, daß sie so und so lauteten. Ebenso oft richten wir unsre Aufmerksamkeit auf Sinnesempfindungen, deren Eintreten wir nur erwarten, also auf Perceptionen, die wir noch nicht haben. Wenn wir mit Ungebuld die Ankunft eines Wagens erwarten, richten wir unsre Aufmerksamkeit nicht nur auf jedes wirklich eingetretene Geräusch, sondern auch auf alle zukünftigen Gehörsempfindungen, die eintreten könnten; und unsre Absicht geht nicht dahin, mit der erwarteten Gehörsempfindung irgend etwas vorzunehmen, sondern nur dahin, keinen Ton, keine Gehörsempfindung uns unbemerkt entgehen zu lassen. Wir wollen also mittelst unsrer Aufmerksamkeit auf alle gegenwärtigen wie zukünftigen Gehörsempfindungen nur bewirken, daß uns jede derselben zum Bewußtseyn komme. Und in der That bewirkt sie auch eintretenden Falls gar nichts Andres. Demnach aber müssen wir die Aufmerksamkeit mit derjenigen Thätigkeit (Action), durch welche unsre sinnlichen Empfindungen uns zum Bewußtseyn kommen und ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhalten, zusammenfassen oder doch in engste Beziehung setzen. Dieß Resultat ist mithin ein Beweis für unsre Ansicht.*)

Endlich ist offenbar die Stärke einer bloßen Sinnesempfindung mit der Deutlichkeit einer bewußten Sinneswahrnehmung, d. h. mit der Deutlichkeit der Vorstellung dessen, was wir empfinden, sehen, hören, keineswegs identisch. In der Regel ergeben allerdings starke, intensive Sinnesempfindungen auch deutlichere Wahrnehmungen und Vorstellungen als schwache, aber keineswegs immer. Ein auffallend glänzendes Schimmern, ein starkes verworrenes Geräusch, ein penetranter Geruch, kann uns doch sehr ungewiß darüber lassen, was wir sehen, hören, riechen; die lautesten Stimmen sprechen keineswegs immer am deutlichsten.

*) Denkende und an scharfe Selbstbeobachtung gewöhnte Physiologen stimmen daher unsrer Ansicht, wenn auch nicht ausdrücklich, doch implicite bei. So Helmholtz, wenn er bemerkt: „Die Aufmerksamkeit läßt sich nur dann auf einen sinnlichen Eindruck dauernd fixiren, wenn man fortbauernd etwas Neues daran zu verfolgen findet“ (Popul. wiss. Vorträge, II, 82), — d. h. so lange man Etwas an ihm zu unterscheiden (zu bemerken) findet, das man noch nicht unterschieden (bemerkt) hat. Denn das Neue erscheint uns nur als neu, weil es vom Alten unterschieden ist, und wir können es als Neues nur fassen, wenn und indem wir es vom Alten unterscheiden.

Die Stärke der Sinnesempfindung bewirkt daher nur, daß sie uns leichter zum Bewußtseyn kommt (weil sie stärker unsre Aufmerksamkeit auf sich zieht); und auch dieß nicht einmal immer, da auch sehr starke Klänge, Gerüche zc. unserm Bewußtseyn entgehen können, wenn unsre Aufmerksamkeit anderweitig gefesselt ist. Das Was der Sinnesempfindung und damit die Deutlichkeit der Vorstellung hängt dagegen nicht von der Stärke, sondern von der leichten Unterscheidbarkeit der sie vermittelnden Empfindung resp. von der Schärfe und Genauigkeit unsres Unterscheidungsvermögens ab; und nur soweit eine starke Sinnesempfindung sich auch leichter von andern unterscheiden läßt, ergiebt sie eine deutlichere Vorstellung.

Den klarsten un widersprechlichsten Beweis zu Gunsten unsrer und zur Widerlegung der entgegenstehenden Ansicht liefern indeß einige physiologisch vollkommen festgestellte Thatsachen, deren wir bereits Erwähnung gethan. Wenn wir an dem Nachbilde eines Gegenstandes Einzelheiten bemerken, die uns bei der Betrachtung des Gegenstandes selbst entgangen waren, weil wir ihnen — wie Helmholtz bemerkt — unsre Aufmerksamkeit nicht zugewendet hatten, so leuchtet ein, daß hier an dem Nachbilde die Aufmerksamkeit nichts ändert und nichts ändern kann. Denn das Nachbild ist ja nur der Rest eines abgelaufenen Processes, die Nachwirkung einer vorübergegangenen Nervenreizung. Weil es nur das Nachbild eines bestimmten Urbildes ist, so kann es unmöglich mehr oder Andres enthalten, als was im Urbilde, d. h. in der ursprünglichen Sinnesempfindung enthalten war. Die Einzelheiten, die wir am Nachbilde bemerken, müssen mithin nothwendig auch im Urbilde vorhanden gewesen seyn, und zwar in größerer Stärke und Bestimmtheit als am Nachbilde. Gleichwohl haben wir sie am Urbilde nicht bemerkt. Mithin kann es nicht die Beschaffenheit der Sinnesempfindung seyn, von der im einen Falle das Bemerken, im andern das Nichtbemerken abhängt; sondern nur diejenige Thätigkeit der Seele, von welcher überhaupt das Bewußtwerden der Sinnesindrücke abhängt, d. h. die Thätigkeit des Aufmerkens kann der Grund seyn, warum wir am Nachbilde Bestimmtheiten appercipiren, die am Urbilde uns nicht zum Bewußtseyn kamen. Und diese Thätigkeit kann nicht in einer Verstärkung der Nachempfindung bestehen, da keine Verstärkung derselben die Stärke der ursprünglichen Empfindung zu erreichen vermag, wir also bereits am Urbilde be-

wert haben müßten, was erst am Nachbilde zu unsrer Kenntniß gelangte. — Ebenso ist es eine physiologisch feststehende Thatsache — wie Helmholtz (a. a. O.) ausdrücklich bemerkt, — daß wir fortwährend eine Menge von Gegenständen doppelt sehen so weit das Sehen auf der bloßen Sinnesempfindung beruht. Gleichwohl bemerken wir für gewöhnlich schlechtthin nichts davon, und nur wenn wir unsre Aufmerksamkeit absichtlich darauf richten, kommt uns dieß Doppeltsehen (die doppelte Gesichtsempfindung) zum Bewußtseyn. Daß hier die Doppelbilder durch die Aufmerksamkeit erst entstehen, ist eine schlechtthin unmögliche Annahme. Sie können aber auch durch die Aufmerksamkeit nicht stärker, intensiver, deutlicher werden, weil das Doppeltsehen gar nicht von der Stärke der Sinnesreizung, sondern von der Richtung der Augen und der Stellung des Accommodationsapparats abhängt. Hier also ist es wiederum unmöglich, daß das Bewußtwerden des Doppeltsehens auf der von der Aufmerksamkeit ausgehenden Verstärkung der Sinnesempfindung beruhe.

Aufmerken ist, wie schon das Wort selber anzeigt, nur eine besondere Art des Merkens. Merken aber bezeichnet das Erwachen des Bewußtseyns durch Empfangniß irgend eines Inhalts: ich merke etwas heißt, ich werde mir bewußt, daß mir nur überhaupt etwas zum Bewußtseyn kommt, von dem ich wegen seiner Unbestimmtheit noch nicht angeben kann, was es sey. Ich bemerke etwas, will dagegen sagen: es ist mir eine bestimmte Sinnesempfindung zum Bewußtseyn gekommen; und wenn ich etwas nicht bemerkt habe, so kann das demnach nicht heißen, daß dieß Etwas überhaupt nicht in meinen Empfindungsbezirk eingetreten: denn dann könnte von ihm auch gar nicht die Rede seyn und es wäre nur lächerlich, wollte ich es der Erwähnung werth erachten, daß ich, was in Paris oder London sich begeben, hier in Halle nicht bemerkt habe. Es kann vielmehr nur heißen, daß ich dieß Etwas zwar gesehen, gehört, eine Sinnesempfindung von ihm gehabt, aber kein Bewußtseyn von ihr, keine Wahrnehmung gewonnen habe. Der sprachliche Unterschied zwischen Bemerken und bloßem sinnlichen Sehen oder Hören, wie der Gebrauch der Wörter „Uebersehen“, „Ueberhören“, setzt mithin die Thatsache als anerkannt voraus, daß wir einen sinnlichen Eindruck haben können, ohne uns seiner bewußt zu werden. Sonach aber kann Aufmerken nur heißen, das Bewußtseyn auf die Empfangniß eines (bestimmten oder noch unbestimmten) Inhalts vorbereiten, hinweisen, hinlenken, oder was

dasselbe ist, es kann nur das Streben der Seele, die Richtung oder Intention bezeichnen, einen sinnlichen Eindruck, dessen Eintreten begonnen oder zu erwarten ist, zu bemerken. Aufmerken also ist nur ein Merken, das aus irgend einem Grunde auf ein bestimmtes Object, auf eine bereits vorhandene oder zu erwartende Sinnesempfindung, Perception, Vorstellung gelenkt wird. Anfänglich geschieht dies ganz unwillkürlich und unbewußt; das Kind wird auf jede Sinnesempfindung, wenn sie nur einen gewissen Grad der Stärke besitzt, unwillkürlich aufmerksam; es wird ihm sehr schwer, seine Aufmerksamkeit einem bestimmten Objecte mehr als vorübergehend zuzuwenden. Allmählig nur erlangen wir die Fähigkeit, unsre Aufmerksamkeit beliebig zu lenken, zu spannen, auf ein Object zu concentriren. Merken, Aufmerken ist sonach offenbar ein Thun der Seele: nur unser Thun, unsre psychischen wie organischen Kräfte (soweit sie dem Willen unterthan sind), können wir willkürlich lenken; und nur eine Thätigkeit kann eine Wirkung, einen Erfolg haben; wie umgekehrt jede Wirkung eine Thätigkeit voraussetzt. Der Erfolg der Aufmerksamkeit besteht nun aber stets nur darin, daß entweder eine noch nicht eingetretene, erwartete oder unerwartete Sinnesempfindung, wenn sie eintritt, uns auch zum Bewußtseyn kommt, oder daß eine eingetretene Empfindung, Perception, Vorstellung an Deutlichkeit für unser Bewußtseyn gewinnt. Dieser doppelseitige Erfolg indeß ist insofern Einer und derselbe, als er im Grunde doch nur darin besteht, daß uns etwas zum Bewußtseyn kommt, was bis dahin nicht Inhalt unsres Bewußtseyns war. Denn die gewonnene Deutlichkeit der Perception involvirt eine Veränderung des Inhalts des Bewußtseyns, weil die größere oder geringere Deutlichkeit auf der größern oder geringern Bestimmtheit der Perception beruht, weil also mit der Deutlichkeit die Bestimmtheit der Vorstellung und damit der Inhalt des Bewußtseyns sich ändert. Und mit der Aenderung desselben tritt ja nothwendig immer auch ein neues Element erst in's Bewußtseyn ein. Aufmerken und Aufmerksamseyn kann also nur den Act der Seele bezeichnen, durch welchen — sey es unwillkürlich inolge einer eintretenden Sinnesempfindung, Gefühlsperception, Erinnerung u., oder willkürlich inolge eines Willensacts — diejenige Kraft der Seele zur Thätigkeit erregt und resp. ihre Thätigkeit gerichtet, gespannt, fixirt wird, durch welche uns unsre Sinnesempfindungen u. zum Bewußtseyn kommen und ihre Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erhalten.

Diese Thätigkeit kann aber nur die unterscheidende Thätigkeit seyn, eben dieselbe, die wir ausüben, wenn wir von einem neuen Gegenstande eine klare Anschauung gewinnen oder einen alten genauer untersuchen, uns seine Beschaffenheit, seine Merkmale, Eigenthümlichkeiten zc. in größtmöglicher Vollständigkeit und Bestimmtheit zum Bewußtseyn bringen wollen. Und in der That besteht ja unser Thun, wenn wir einem Gegenstand unsere Aufmerksamkeit zuwenden, nur darin, daß wir ihn so scharf wie möglich in's Auge fassen. Zu diesem Behufe isoliren wir ihn zunächst so viel wie möglich von andern Dingen, mit denen er in Beziehung oder Verbindung steht, d. h. wir unterscheiden seine Ab- und Umgränzung so genau wie möglich von den ihn begränzenden, mit ihm verknüpften Dingen. Demnächst unterscheiden wir seine einzelnen Bestimmtheiten von einander und vom Ganzen, um uns der einzelnen Merkmale wie ihrer Beziehung zum Ganzen klar bewußt zu werden. Und endlich vergleichen wir ihn und seine Größe, Gestalt, Qualität zc. mit andern (ähnlichen oder unähnlichen) Dingen und deren Bestimmtheiten. Oder wollen wir durch die Aufmerksamkeit bewirken, daß eine zu erwartende Sinnesempfindung uns auch zum Bewußtseyn komme, so unterscheiden wir nicht nur jede Sinnesempfindung, sobald sie eintritt, von der uns umgebenden Erscheinungswelt und den unser Bewußtseyn fallenden Gedanken, sondern wir vergleichen sie auch sofort mit dem Erinnerungsbilde derjenigen Gesichtserscheinung, Gehörsperception zc., deren Eintreten wir erwarten, wodurch uns ihre Bestimmtheit, ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit mit der erwarteten zum Bewußtseyn kommt. —

hängt sonach das Bewußtwerden schwacher unbestimmter Empfindungen wie die Deutlichkeit der durch sie vermittelten Vorstellungen von unsrer Aufmerksamkeit ab, und besteht diese darin, daß wir unsre unterscheidende Thätigkeit auf die betreffenden Empfindungen, Perceptionen zc. richten, so müssen wir wiederum schließen, daß das Bewußtwerden überhaupt und somit die Entstehung des Bewußtseyns durch dieselbe Thätigkeit vermittelt sey. —

Zu dem gleichen Resultate führt eine andre psychologische Thatsache, die man mit dem Namen der „Enge des Bewußtseyns“ bezeichnet hat. Jede oberflächliche Selbstbeobachtung ergiebt, daß der Inhalt unsres Bewußtseyns immer nur ein sehr beschränkter ist. Wir sind uns niemals der Summe alles Dessen bewußt,

was wir erlebt, gethan und gelitten, gelernt, gedacht, erforscht, erkannt und gewußt haben, obwohl wir der einzelnen Begebenheiten, Erfahrungen zc. uns zu erinnern, d. h. sie in's Bewußtseyn zurückzurufen vermögen. Ebenso wenig sind wir uns aller der mannichfachen Empfindungen, Gefühle, Perceptionen bewußt, welche wir, weil unser Nervensystem und insbesond're unsere Sinnesnerven stets mannichfachen äußern und innern Reizungen ausgesetzt sind, in jedem Momente unsres Daseyns haben. Auch von den gegenwärtigen Sinnesempfindungen kommen uns immer nur einzelne zum Bewußtseyn, während andre ihm gänzlich entgehen oder es nur zu einer bloßen Perception im Selbstgefühl, zu einer bloßen Rundgebung (aber nicht Rundnehmung) bringen. — Diese Thatsachen beweisen zunächst wiederum, daß das Bewußtseyn keine ständige Eigenschaft der Seele ist, kein bloßer „Spiegel“, in welchem die Erscheinungen sich reflectiren, kein bloßer Versammlungsort der Vorstellungen, mit dessen Betreten sie uns zum Bewußtseyn kämen, also auch keine (Herbart'sche) „Schwelle“, über die sie sich herein-drängen, und eben so wenig ein „inneres Licht“, das die Objecte beschiene und damit ihr Bewußtwerden bewirke. Alle diese Annahmen widersprechen den angeführten Thatsachen wie der Enge des Bewußtseyns. Denn es ist nicht einzusehen, warum der Spiegel nicht alle Erscheinungen reflectiren, der Versammlungsort nicht alle Vorstellungen fassen oder nicht mehrere zugleich einlassen, das Licht nicht alle Objecte sollte bescheinen können. Nur wenn wir annehmen, daß das Bewußtwerden auf einer bestimmten Thätigkeit beruht, wird die Enge des Bewußtseyns einigermaßen begreiflich. Denn es ist klar, daß Eine und dieselbige Thätigkeit eine beliebige Anzahl verschiedener Acte nicht schlechthin gleichzeitig und auf einmal vollbringen kann: verschiedene Wirkungen können entweder nur von verschiedenen Ursachen ausgehen oder nur die zeitlich verschiedenen (auf einander folgenden) Acte derselben Thätigkeit seyn. Und insbesondere leuchtet ein, daß die unterscheidende Thätigkeit immer nur zwei Objecte als Stoff ihres Thuns verwenden kann, ja daß sie sogar diese zwei nicht schlechthin gleichzeitig erfassen, sondern nur — wenn auch mit der Schnelligkeit des Gedankens — von einem auf das andre übergehen, zwischen beiden hin und her sich bewegen kann. Denn es ist eben die Natur unsres Unterscheidungsvermögens, daß wir, indem wir unterscheiden, zunächst ein Object vom andern scheiden und sodann wiederum eines auf das andere

beziehen. Damit setzen wir zwar zwei Objecte für unser Bewußtseyn (wir werden uns ihrer Zweierheit bewußt), aber nur indem wir das Eine als nicht das Andre fassen, Beide also auseinanderhalten, jedes dem andern gegenüberstellen, und mithin in der That nur abwechselnd von dem Einen auf das Andere blicken. (Vgl. Comp. d. Logik, 2te Aufl. S. 33 f.) Wäre also die unterscheidende Thätigkeit der Grund des Bewußtseyns, so würde folgen, daß, streng genommen, in jedem einzelnen Momente des Bewußtseyns immer nur Ein Object in seiner Beziehung zu einem andern den Inhalt des Bewußtseyns bilden könnte. Jedem, der die Sache nicht näher untersucht hat, wird diese Folgerung höchst paradox, den Thatsachen des Bewußtseyns zu widersprechen scheinen. Dennoch ist es so, wie Jeder bei genauer Selbstbeobachtung finden wird. Wir können allerdings verschiedene Empfindungen, Gesicht-, Gehörs-, Tastempfindungen u. schlechthin gleichzeitig haben: denn die Licht-, die Schallwellen u. reizen gleichzeitig unsre verschiedenen Sinnesnerven, und damit entsteht, wie wir annehmen müssen, die Empfindung rein als solche mit dem sie begleitenden Selbstgeföhle. Aber es ist schon oben nachgewiesen worden, daß wir gleichwohl nicht im Stande sind, die gesehene Bewegung eines Sternes und den gehörten Pendelschlag einer Uhr uns schlechthin gleichzeitig zum Bewußtseyn zu bringen. In Betreff der Empfindungen der verschiedenen Sinne ist mithin thatsächlich die Enge des Bewußtseyns so groß, daß es in jedem einzelnen Momente immer nur Eine der verschiedenen Sinnesempfindungen zu fassen vermag.

Es fragt sich mithin weiter, wie verhält es sich mit den Empfindungen und Perceptionen Eines und desselben Sinnes? Da meinen wir freilich wiederum, daß wir mit Einem einzigen Blicke gleichzeitig sehr viele und verschiedene Dinge, z. B. eine ganze Landschaft, zu sehen und wahrzunehmen vermögen. Allein zuvörderst hat die Physiologie nachgewiesen, daß die empfindliche Stelle der Netzhaut, durch die unsre Gesichtsempfindungen vermittelt sind, nur sehr klein ist und daß daher nur eine sehr geringe Menge von Lichtstrahlen sie treffen, also auch nur sehr kleine Farbenflächen mit Einem Blicke, d. h. mit dem ruhenden, auf sie fixirten Auge gesehen werden können. Jene Meinung ist mithin eine Illusion, die daraus entspringt, daß wir, indem wir unsern Blick auf eine große Fläche oder eine Mehrheit von Dingen richten, unwillkürlich unser Auge bewegen und von einem Punkt zum

andern lenken, diese Bewegung aber uns nicht zum Bewußtseyn kommt, weil wir sie nicht beachten und die Geschwindigkeit derselben so groß ist, daß wir die einzelnen Zeitmomente kaum zu unterscheiden vermögen (vgl. E. H. Weber a. a. O. S. 488). Gleichwohl wäre es immerhin möglich, daß wir wenigstens in und mit dieser raschen Bewegung alle Gegenstände, die wir sehen, unmittelbar auch wahrnehmen, d. h. ihres Daseyns und ihrer Beschaffenheit uns bewußt würden. Allein auch dieß ist in Wahrheit nicht der Fall: auch die bewußte Wahrnehmung fällt nie mit der bloßen Sinnesempfindung in Eins zusammen. Das Kind, das noch nie ein Haus gesehen, gewinnt sicherlich eine bewußte Wahrnehmung nur dadurch, daß es das Haus von andern Dingen unterscheidet. Dafür liegt die Gewähr in dem Prozesse des Unterscheidens und Vergleichens, durch den, wie bemerkt, auch wir allein im Stande sind von einem neuen unbekannten Gegenstande eine bewußte Wahrnehmung zu gewinnen, so daß wir wissen, wie er beschaffen ist. Aber nachdem wir hundert und aber hundert Häuser gesehen und längst eine allgemeine Vorstellung von einem Hause uns gebildet haben, da scheint es allerdings, als ob wir beim Anblick eines Hauses unmittelbar (gleichzeitig) uns auch bewußt würden, daß wir ein Haus vor uns haben. Allein auch dieß ist ein bloßer Schein, der auf denselben Gründen beruht wie jener vom gleichzeitigen Sehen großer, verschiedener Gegenstände. Denn es ist klar: wir können nur zu der bewußten Wahrnehmung gelangen, daß der Gegenstand vor uns ein Haus sey, wenn, weil und sofern unsre Gesichtsempfindung Aehnlichkeit hat mit unsrer allgemeinen Vorstellung von einem Hause. Ihre Aehnlichkeit können wir aber nur bemerken, wenn wir beide mit einander vergleichen. Dieß Vergleichen geschieht indeß wiederum nicht nur ganz unwillkürlich, sondern auch mit solcher Geschwindigkeit, daß wir uns desselben nicht bewußt werden; und nur deshalb wähnen wir, daß das Sehen des Hauses und das Wahrnehmen (Erkennen) desselben als eines Hauses nur Ein Act sey und in Einen Moment zusammenfalle. In der nachgewiesenen doppelten Illusion liegt der Grund, warum wir glauben, mit demselben Blicke, mit dem wir eine Landschaft übersehen, auch wahrzunehmen, daß in ihr rechts ein Haus, links eine Mühle, daneben ein Fels, davor ein Fluß u. s. sich befinde. In Wahrheit erfordert diese Wahrnehmung nicht nur eine Reihe successiver Gesichtsempfindungen, sondern auch eine parallele Reihe successiver Acte des Unterscheidens

und Vergleichens, und zuletzt noch den Act der Zusammenfassung der mannichfaltigen Perceptionen zu dem Ganzen, das wir eine Landschaft nennen. In Wahrheit ist in jedem einzelnen Momente immer nur Ein Gegenstand Inhalt des Bewußtseyns und der bewußten Wahrnehmung, weil nur Einer allein Object und Mittelpunkt der unterscheidenden Thätigkeit seyn kann. Indem sie aber von einem zum andern übergeht, bleibt uns derjenige, von dem sie sie sich abwendet, so klar und bestimmt in der Erinnerung, und das Uebergehen selbst geschieht so rasch und unmittelbar, daß es scheint, als sey er ganz ebenso Inhalt und Object des Bewußtseyns wie derjenige, zu dem sie sich hinwendet.

Aber unsre Vorstellungen im engern Sinne, jene Allgemeinvorstellungen (Begriffe), die wir von den mannichfaltigen Einzel dingen uns bilden, — haben wir nicht in und mit ihnen ganze Reihen und Vorstellungscoplexe gleichzeitig im Bewußtseyn? Denken wir nicht mit der Ursache zugleich die Wirkung, mit dem Grunde zugleich die Folge u. s. w.? Haben wir nicht mit der Vorstellung Mensch, Thier, Schafherde zc. gleichzeitig eine ganze Menge von Einzelvorstellungen im Bewußtseyn? — Allerdings scheint es wiederum so. Allein in Wahrheit haben wir nur die Vorstellung der Zusammengehörigkeit der beiden Vorstellungen von Ursache und Wirkung, und diese involvirt keineswegs die völlige Gleichzeitigkeit beider im Bewußtseyn, sondern nur daß wir an die eine stets und unmittelbar die andere fügen. Und die Allgemeinvorstellung Mensch, Thier zc. enthält an sich allerdings eine Mehrheit (Totalität) von Momenten, und nur sofern sie dieselben in sich befaßt, ist sie diese Vorstellung. Dennoch stellen wir uns, wenn die Vorstellung Mensch in unser Bewußtseyn tritt, nicht gleichzeitig und mit einem Schlage alle diese Momente vor. Vielmehr nachdem wir ursprünglich jedes einzelne derselben durch Unterscheiden und Vergleichen uns zum Bewußtseyn gebracht, ihre Verbindung und Zusammengehörigkeit erkannt und die Totalität derselben mit dem Worte Mensch bezeichnet haben, vertritt dieß einzelne Wort in unserm Bewußtseyn den Complex der Momente, die in der Vorstellung Mensch enthalten sind, — d. h. da wir bei ausgebildetem Bewußtseyn nur in Worten denken und Worte aneinanderfügen, so haben wir zwar wohl bei jedem derselben das Bewußtseyn, daß es eine Vielheit von Einzelvorstellungen befaßt und bezeichnet — was eben nur besagt, daß wir uns jedes als Zeichen eines allgemeinen Begriffs vorstellen, — aber die Ein-

zelvorstellungen selbst, die es unter sich befaßt, kommen uns dabei keineswegs zum Bewußtseyn. Vielmehr wenn wir uns ihrer bewußt werden wollen, so zeigt sich sogleich wieder, daß wir sie nicht gleichzeitig und zusammen, sondern nur eine nach der andern vorzustellen vermögen. Daraus ergibt sich wiederum die hohe Wichtigkeit der Sprache, die sonach nicht nur für unsern Verkehr mit andern Menschen, für unsre Erkenntniß der Dinge durch Kennenlernen 2c., sondern auch für unser Denken von größter Bedeutung ist: ohne die Sprache würde uns das Denken im engeren Sinne geradezu unmöglich seyn.

Ebenso endlich vermögen wir wohl eine Mehrheit von Dingen von einer Mehrheit andrer zu unterscheiden. Mittelft dieses Unterscheidens und Vergleichens von Mehrheit mit Mehrheit bilden wir uns eben unsre Gattungs- und Artbegriffe und die Collectiv-Vorstellungen wie Schafsheerde, Stadt, Volk, Menschheit 2c. Allein wir vermögen es doch wiederum nur, indem wir unsre unterscheidende Thätigkeit unwillkürlich von einem Schafe zum andern hinübergleiten lassen und diese Bewegung als Einen Act fassen, um auf ihn als zweiten Act eine gleiche Bewegung von einem Kinde zum andern folgen zu lassen. Weil wir vorher schon das einzelne Schaf vom einzelnen Kinde unterschieden und durch Reflexion auf ein zweites Schaf die Aehnlichkeit der beiden Schafe untereinander gegenüber dem Kinde bemerkt haben, so erfolgen jene Bewegungen, durch die wir die Schafe als eine Mehrheit von Schafen und ihnen gegenüber die Kinder als eine Mehrheit von Kindern fassen, d. h. die eine Mehrheit von der andern unterscheiden, mit solcher Geschwindigkeit, daß wir die einzelnen Momente der Bewegung, die einzelnen Acte der unterscheidenden Thätigkeit nicht bemerken und sie daher für unser Bewußtseyn in Einen Act zusammenfallen.

Ähnlich ergeht es uns bei der Verknüpfung unsrer Vorstellungen, beim Denken und Sprechen. Zunächst ist ein solches Verknüpfen offenbar nur dadurch möglich, daß die Vorstellungen von einander unterschieden sind und daß wir sie, indem wir sie verknüpfen, von einander unterscheiden. Denn ohne diese Unterscheidung wären sie überhaupt nicht mehrere Vorstellungen für unser Bewußtseyn, also unverknüpfbar. Sodann aber ist ihre Verknüpfung nicht ein Zugleich- und Zusammendenken, sondern ein Aneinanderreihen derselben. Dieß Aneinanderreihen wie jene es bedingende Unterscheidung geschieht nur wiederum mit

solcher Schnelligkeit, daß auch hier der Schein entsteht, als seien alle oder wenigstens die unmittelbar mit einander verknüpften Vorstellungen gleichzeitig in unserem Bewußtseyn gegenwärtig. Dennoch ist auch dieser Schein ein bloßer Schein. Davon können wir uns leicht überzeugen, wenn wir auf unser Sprechen etwas genauer achten. Wie oft begegnet es uns, daß wir den Obersatz vergessen oder nicht deutlich in der Erinnerung haben, indem wir den Nachsatz hinzufügen. Diese Eine Thatsache beweist zur Evidenz, daß keineswegs die Vorstellungen, die wir denkend verknüpfen, im Bewußtseyn bleiben sondern aus ihm schwinden; denn sonst könnten wir sie nicht vergessen und brauchten uns ihrer nicht zu erinnern. Dieß Schwinden ist allerdings kein plötzliches Aus- oder Wegfallen, sondern ein allmäliges wenn auch rasches Zurücktretten, ein allmäliges Uebergehen aus dem Bewußtseyn in das s. g. Gedächtniß. Nur dadurch ist es möglich, eine Vorstellung mit Bewußtseyn an die andre zu reihen. Aber die schwindende Vorstellung ist — wenn man den oben erwähnten (Herbart'schen) Unterschied gelten lassen will — höchstens noch „Inhalt“, nicht aber mehr „Gegenstand“ des Bewußtseyns, d. h. sie ist in Wahrheit nur als eine mit dem Bewußtseyn noch verknüpfte, weil von ihm eben erst scheidende Erinnerung vorhanden. Indem sie aus dem Bewußtseyn zurückweicht, tritt die ihr folgende, mit ihr in Verbindung gesetzte Vorstellung an ihre Stelle. Und mithin ist, streng genommen, in jedem einzelnen Momente immer nur diejenige Vorstellung, welche als Ausgangspunkt der unterscheidenden Thätigkeit jeweilig dem Ich gleichsam gegenüber steht, Inhalt und Gegenstand des Bewußtseyns. Daraus folgt zugleich, daß eine Vorstellung eine andre aus dem Bewußtseyn nur „verdrängen“ oder zu einer andern hinzutreten kann, wenn sie unsre unterscheidende Thätigkeit (Aufmerksamkeit) auf sich zu ziehen und von ihr mit einer gegebenen Vorstellung in Verbindung gesetzt zu werden vermag.

Andererseits indeß ist es ebenso wahr, aber bisher ebenso wenig bemerkt und beachtet worden, daß wir im Grunde kein Object schlechthin für sich allein, ohne irgend welche ihm sich anhängende Nebenvorstellung in's Bewußtseyn zu fassen, weder wahrzunehmen noch anzuschauen noch vorzustellen noch zu denken vermögen. Nachdem wir (durch Unterscheiden, Vergleichen) von einer Sache eine Wahrnehmung, Anschauung, Vorstellung gewonnen haben, können wir sie zwar im und mit Bewußtseyn iso-

liren, von andern, mit denen sie in Verbindung oder Beziehung steht, absondern, unsre Aufmerksamkeit auf sie fixiren, und insofern sie für sich allein in Betracht nehmen. Aber sehen wir genauer zu, so ist dieß Betrachten, Anschauen, Vorstellen doch nicht streng auf die Eine und selbige Sache beschränkt, sondern erstreckt sich fortwährend auf eine Mehrheit von Objecten, seyen es Momente der Sache selbst oder andre Dinge. Nehmen wir den einfachsten Fall und suchen eine mathematische Linie oder auch nur einen einzelnen (optischen) Punkt schlechthin für sich allein vorzustellen; — es wird uns nicht gelingen: wir vermögen ihn in der That nur vorzustellen, indem wir den ihn begrenzenden Raum mitvorstellen, weil wir ihn nur vorstellen können, indem wir ihn von dem ihn umgebenden Raum unterscheiden. Ohne diesen unbewußt sich vollziehenden Act der Unterscheidung, ohne daß wir von dem Punkte auf den Raum und von diesem auf jenen hinüber schauen, ist die Vorstellung unmöglich. Der Grund davon ist, daß wir eben nur durch Unterscheiden alle unsre Vorstellungen gewinnen, also auch nur durch dieselbe Thätigkeit sie im Bewußtseyn festhalten können.

Die Enge des Bewußtseyns steht in unmittelbarer Beziehung zur Einheit des Bewußtseyns. Denn diese kann nur in demselben Grunde wurzeln, auf welchem jene beruht, — in dem Grunde des Bewußtseyns selbst. Die Einheit des Bewußtseyns ist indeß nicht zu verwechseln mit dem Bewußtseyn der Einheit unsres Wesens. Dieß Bewußtseyn ist keineswegs immer und unmittelbar vorhanden; die Einheit unsres Wesens kommt — wenn überhaupt — uns nur durch Betrachtung und Untersuchung unserer menschlichen Natur zum Bewußtseyn; unmittelbar ist sie nur latentes Moment des Selbstgefühls, resp. des Selbstbewußtseyns. Auch kann sie bezweifelt werden und ist bezweifelt worden, weil es fraglich und streitig ist, worin unser Wesen bestehe. Die Einheit des Bewußtseyns dagegen, d. h. die Thatfache, daß wir nur Ein Bewußtseyn und nicht mehrere neben oder nach einander haben, läßt sich schlechterdings nicht leugnen. Sie ist vielmehr immer schon in und mit dem Bewußtseyn gegeben und kommt uns auch, sobald wir darauf reflectiren, sofort zum Bewußtseyn, indem uns sofort einleuchtet, daß es schlechthin unmöglich ist, ein doppeltes oder mehrfaches Bewußtseyn anzunehmen. Wir haben allerdings das Bewußtseyn, daß der Inhalt unsres Bewußtseyns ein wechselnder, mannichfaltiger, verschiedener ist. Aber weit entfernt daß

damit ein Bewußtseyn vom Wechsel, von Veränderlichkeit, Unterschiedenheit des Bewußtseyns selbst sich verknüpfte, bezeugt jene Thatfache gerade, daß das Bewußtseyn selbst nur Eines, mit sich identisch, sich gleichbleibend ist. Denn das Bewußtseyn des Wechsels, der Verschiedenheit der Objecte wäre schlechthin unmöglich, wenn jedes der verschiedenen Objecte sein eignes Bewußtseyn mit sich führte oder den Inhalt eines andern besondern Bewußtseyns bildete. Damit wäre das eine Object in diesem, das andre in einem andern Bewußtseyn; der Inhalt des einen hätte mit dem des andern keine Gemeinschaft, keinen Verkehr, keine Beziehung; und mithin könnte weder von der Verschiedenheit der Objecte noch von einer Verknüpfung der Vorstellungen die Rede seyn: das Denken selbst wäre unmöglich. Außerdem müßte das Subject, das ein zwiefaches Bewußtseyn hätte, auch ein zwiefaches Selbstbewußtseyn, ein zwiefaches Ich haben. Denn das Bewußtseyn jeder Vorstellung (Sinnesempfindung u.) involvirt zugleich das Bewußtseyn, daß ich die Vorstellung habe, daß sie meine Vorstellung ist. Wäre jenes und dieses nicht Ein und dasselbe Bewußtseyn, wäre vielmehr das Bewußtseyn der Dinge ein von dem Bewußtseyn unsrer selbst verschiedenes, ein anderes, besondres und somit auch gesondertes Bewußtseyn, so vermöchten wir offenbar von den Beziehungen der Dinge zu uns schlechthin nichts zu wissen: jede Kenntniß, was wir zu thun und zu meiden haben, um unser Leben zu erhalten und zu schützen, wäre unmöglich. Andererseits ist das Selbstbewußtseyn selbst nur möglich, wenn und sofern der Unterschied unsres Selbst von den vorgestellten Dingen zum Bewußtseyn kommt. Dieser Unterschied des Subjects vom Object (— das Sichunterscheiden des vorstellenden Ichs von seiner Vorstellung und ihrem Gegenstande —) ist der tiefste, fundamentalste, weil das Bewußtseyn selbst bedingende Unterschied. Fordert er also die Einheit des Bewußtseyns, so ist dieselbe von dem Wesen des Bewußtseyns selbst gefordert. Daraus folgt allerdings, daß auch das Wesen, welches seiner selbst und seines Bewußtseyns sich bewußt ist, nur ein einiges, mit sich identisches, also nicht atomistisch zusammengesetzt, sondern nur Ein Atom, d. h. Ein in sich einiges Kräftecentrum seyn kann. Denn wäre es ein vielfaches, aus mehreren Kräftecentren zusammengesetzt, eine wenn auch noch so innige Einigung gleich- oder ungleichartiger Atome, so müßte es auch ein mehrfaches Bewußtseyn haben. So gewiß jede Wirkung auf ein zusammengesetztes Wesen nur so weit reicht,

als sie die einzelnen Theile desselben trifft, so gewiß könnte ein solches Wesen eine Erscheinung nur haben, wenn und sofern sie den einzelnen Theilen desselben erschiene. Dasselbe Object müßte entweder — wie in mehreren neben einander hängenden Spiegeln — mehrfach sich wiederholen, oder — wie in Einem aus mehreren Gläsern zusammengesetzten Spiegel — in sich gebrochen, getheilt, zerschnitten erscheinen: jede Sinnesempfindung, obwohl von Einem einzelnen Gegenstande ausgehend, könnte nicht Eine Erscheinung, sondern müßte stets eine Vielheit von Erscheinungen ergeben. Nicht also daraus, daß uns unser eignes Wesen unmittelbar als Eines, wohl aber daraus, daß uns überhaupt Etwas, irgend ein Object als ein Eines, Einiges, Einzelnes erscheint, folgt die Einheit unsrer Subjectivität, die Einheit der Seele als der Trägerin des Bewußtseyns, als das Eine Kräftecentrum, das die Kraft besitzt und die Thätigkeit übt, durch welche das Bewußtseyn vermittelt ist.

So gewiß nun aber die Einheit des Bewußtseyns eine unbezweifelbare Thatfache ist, so gewiß kann auch die Kraft und Thätigkeit, durch welche das Bewußtseyn entsteht, nur Eine und dieselbige, identische, sich gleichbleibende seyn. Denn eine mannichfache, zusammengesetzte, sich ändernde Thätigkeit würde nothwendig auch eine mannichfache, zusammengesetzte, verschiedenartige Wirkung haben, also nicht Ein, sondern ein mehrfaches, getheiltes Bewußtseyn ergeben. An dieselbe Eine Thätigkeit müssen wir jedoch zugleich die Forderung stellen, daß durch sie auch die Vielheit der sich folgenden einzelnen Erscheinungen, die Mannichfaltigkeit des wechselnden Inhalts unseres Bewußtseyns vermittelt sey. Denn der Inhalt ist ja nicht ein dem Bewußtseyn fremder, äußerlicher, sondern eben sein Inhalt, dergestalt zu ihm gehörig, daß es ohne ihn nicht Bewußtseyn wäre. Eine solche Thätigkeit aber, die selbst nur Eine und deren Wirkungsweise doch eine unbeschränkte Mannichfaltigkeit von Erfolgen involvirte, finden wir im ganzen Umkreis unsrer Kenntniß nirgend anders als in der unterscheidenden Thätigkeit. Sie allein ist es, die, so verschieden auch der ihr gegebene Stoff seyn mag, immer sich selber gleich auf dieselbe gleiche Weise thätig ist, und doch zugleich die mannichfaltigsten Thaten thut, indem sie die mannichfaltigsten Unterschiede zu setzen, die mannichfachen Bestimmtheiten nachzuunterscheiden (aufzufassen) vermag. Sie allein ist es, welche die Masse des ihr sich darbietenden Stoffes, die mannichfaltigen Objecte (Sinnesempfindungen

u.) nicht nur scheidet und trennt, indem sie sie unterscheidet, sondern das Unterschiedene insofern auch zugleich verknüpft, als alles Unterscheiden ein Beziehen der Objecte auf einander und damit ein Synthesiren derselben involvirt. Sie ist es, die als vergleichende Thätigkeit dasjenige, worin die Objecte verschieden erscheinen, von dem, worin sie einander gleich (relativ identisch) sind, unterscheidet, und das Verschiedene auseinanderhält, das Gleiche zusammenfaßt. Sie endlich ist es, aus der allein die Thatsache sich erklärt, daß, wie schon bemerkt, das Bewußtseyn, worin auch sein Inhalt bestehen möge, insofern zugleich das Selbstbewußtseyn involvirt, als mir jede Vorstellung — selbst wenn ihr Inhalt als ein mir ganz äußerlicher, fremdartiger Gegenstand sich darstellt, — doch stets als meine Vorstellung erscheint, oder was dasselbe ist, daß jede Vorstellung von dem Bewußtseyn des Ich, das sie hat, begleitet erscheint. Die Thatsache beruht darauf, daß jede Empfindung, Perception u. nur zur Vorstellung wird, uns nur zum Bewußtseyn kommt, sofern und indem unser Selbst (die unterscheidende Seele) sich von ihr unterscheidet, — d. h. sie beruht darauf, daß in allem bewußten Vorstellen implicate (und anfänglich unbewußt) die Seele sich selbst als Subject einem Object gegenüber setzt.

Dies wichtige, das Verhältniß von Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn aufklärende Resultat gewinnt u. E. volle Evidenz, wenn wir schließlich unser Bewußtseyn selber fragen, was der Zustand, in welchem wir uns für gewöhnlich befinden und welchen wir den wachen bewußten Zustand unsres Daseyns nennen, besagt und bedeutet. Die Antwort kann u. E. nur lauten: im bewußten Zustande haben wir nicht nur fortwährend ein Gefühl unsres eignen Daseyns überhaupt, ein Selbstgefühl unsrer Lage, unsres Verhaltens, Thuns oder Leidens u., sondern zugleich stellen wir uns auch entweder dieses unser eignes Verhalten u., oder irgend ein von unserm Selbst verschiedenes Object vor. Ist unser eignes Seyn und Verhalten Inhalt der Vorstellung, so haben wir statt des bloßen Gefühls ein Bewußtseyn unsres Zustandes: wir sind uns bewußt, daß wir liegen, sitzen, gehen, daß wir Schmerz oder Lust empfinden, daß wir sehen, hören, beobachten, daß wir arbeiten, sprechen, schreiben, nachdenken u. s. w. Im zweiten Falle dagegen, wenn unser Vorstellen auf ein von uns selbst verschiedenes Object geht, giebt sich unser eigener Zustand nur in dem stets vorhandenen, allen Inhalt des Bewußtseyns

(weil jede Empfindung u.) begleitenden Selbstgefühle kund (vgl. oben S. 10.); der Inhalt des Bewußtseyns hingegen ist das von uns selbst verschiedene Object, der Gegenstand, den wir sehen oder hören, der uns Schmerz oder Lust verursacht, an dem wir arbeiten u. s. w. Sonach aber involvirt und besagt der Zustand, den wir als bewußten bezeichnen, daß uns irgend Etwas, sey es unser eignes Verhalten, Thun oder Leiden u., sey es ein fremdes Object, immanent gegenständlich ist. Denn zunächst und unmittelbar ist es nicht die Vorstellung als solche, sondern ihr von ihr noch zu unterscheidender Inhalt, das Vorgestellte, von dem wir wissen wenn wir Vorstellungen haben, das unmittelbar den Inhalt unsres Bewußtseyns bildet. Das Vorgestellte — das deutet schon der Name an — ist das, was der Seele immanent vorsteht oder was sie vor sich stellt. Die Vorstellung besagt mithin, daß der Seele Etwas immanent gegenständlich ist oder wird. Diese immanente Gegenständlichkeit involvirt aber offenbar, daß die Vorstellung von der Seele, die damit Etwas sich vorstellt, unterschieden seyn muß: wäre sie mit ihr Eins (wäre Subject und Object unterschiedslos identisch), so wäre das Vorstellen unmöglich. Woher dieser nothwendige Unterschied? Offenbar nur daher, daß die Seele selber das Object (die in ihr entstandene Sinnesempfindung, Gefühlsperception u.) von sich unterscheidet und es eben damit erst zu einem Object, weil sich immanent gegenständlich, sich vorstellig macht. Wollten wir der Seele diese Thätigkeit absprechen, so würden wir ihr damit alle Thätigkeit oder Mitwirkung bei der Entstehung ihrer Vorstellungen absprechen. Denn nur durch diese unterscheidende Thätigkeit wird die Vorstellung zur Vorstellung, weil sie ohne den Unterschied des Vorstellenden (Subjects) vom Vorgestellten (Object) unmöglich ist. Wäre dieser Unterschied ein nur gegebener, stände also die Vorstellung ohne alle Mitwirkung der Seele ursprünglich und unmittelbar ihr gegenüber, so könnte sie dieselbe niemals als ihre Vorstellung fassen: beide würden sich nicht wie das vorstellende Subject zum vorgestellten Object verhalten, sondern etwa wie der Spiegel zu dem Bilde des Gegenstandes, den er reflectirt, vollkommen fremd und gleichgültig. Die Thatsache des Bewußtseyns, daß wir ausnahmslos alle Vorstellungen als unsre Vorstellungen fassen, die zweite unleugbare Thatsache, daß wir Sinnesempfindungen (mittels der Aufmerksamkeit) uns zum Bewußtseyn zu bringen, d. h. zu Vorstellungen zu erheben vermögen, die ohne

die Thätigkeit des Aufmerkens nicht dazu geworden seyn würden, die dritte Thatsache, daß wir unsre Vorstellungen nicht nur beliebig scheiden und verknüpfen, sondern auch den Inhalt derselben, die vorgestellten Objecte — soweit sie nur vorgestellte sind — abändern, umgestalten, uns anders und wieder anders vorstellen können, — alle diese Thatsachen wären völlig unbegreiflich, wenn die Seele nicht selber ihre Vorstellungen erzeugte oder bei deren Entstehung nicht wenigstens mitwirkte.

Nehmen wir dagegen an, daß die Seele selber den Unterschied zwischen Subject und Object setzt, daß sie also jene Thätigkeit des Sich-unterscheidens übt und daß durch sie das Object ihr immanent gegenständlich und damit zur Vorstellung wird, daß also das Bewußtseyn keine „Eigenschaft der Seele“, kein „Zustand“, auch kein „Nichtzustand“ noch ein „nach innen gewandtes Auge“, sondern der Erfolg einer bestimmten Thätigkeit der Seele ist, so erklären sich nicht nur die angeführten Thatsachen von selbst, sondern es erledigen sich auch andre Probleme, deren Lösung Aufgabe der Psychologie ist. Zunächst die Frage nach Ursprung, Grund und Wesen der Vorstellung. Wird nämlich nur mittelst jener Thätigkeit des Sich-unterscheidens der Seele Etwas immanent gegenständlich und damit zum Inhalt des Bewußtseyns, und bezeichnet die Vorstellung nur diese immanente Gegenständlichkeit, so ergibt sich, daß das Vorstellen überhaupt, sofern es eine Thätigkeit der Seele ist, in Eins zusammenfällt mit jener Thätigkeit des Sich-unterscheidens. Die Vorstellung ist der unmittelbare Erfolg des einzelnen bestimmten Actes dieser Thätigkeit, durch den die Seele ein bestimmtes einzelnes Etwas, einen gegebenen Sinnesindruck, eine Empfindung oder Gefühlsperception u., von sich unterscheidet. Der Inhalt der Vorstellung, das Vorgestellte (Object), ist eben dieses Etwas, das sie von sich unterscheidet und damit sich immanent gegenständlich macht. Ist sonach die Vorstelluag als Vorstellung nur der Erfolg des eignen Thuns der Seele, ihre That, so kann sie auch alle Vorstellungen nur als ihre Vorstellungen fassen, und wird über sie, eben weil sie ihre Producte sind, eine wenn auch beschränkte Macht zu üben, sie zu ändern, zu sondern und neu zu verknüpfen vermögen. Es erklärt sich die Thatsache des Bewußtseyns, daß wir wohl über unsre Vorstellungen, sofern sie bloße Vorstellungen sind, nicht aber über unsre Empfindungen, Gefühle, Triebe, zu verfügen im Stande sind, letztere vielmehr erst dann unserem

Willen unterworfen werden, nachdem und so weit sie zu bloßen Vorstellungen geworden sind. Denn nur ihre unterscheidende Thätigkeit vermag die Seele nach eigenem Ermessen (gemäß ihren eignen Motiven, Zwecken 2c.) zu dirigiren, und sorgfältig und genau, aber auch flüchtig und ungenau auszuüben. Daher pflegen wir auch nur unser Vorstellen und Denken und resp. unser Wollen, soweit es ein bloßes Beschließen (und damit eine Denkhätigkeit) ist, für die eigne, spontane, freie Selbstthätigkeit der Seele zu achten, unsere Empfindungen, Gefühle, Triebe und Begierden dagegen, obwohl sie ebenfalls in ihr und unter ihrer Mitwirkung entstanden, als ein Gegebenes zu fassen, über dessen Entstehung und Bestimmtheit die Seele keine Macht hat.

Es erklärt sich weiter, wie das Bewußtseyn immer zugleich das Selbstbewußtseyn involviren und doch das eine vom andern unterschieden seyn kann. Denn indem die Seele sich von einer gegebenen Empfindung, einem Gefühl, Triebe 2c. unterscheidet, ist ihre Thätigkeit sowohl auf das gegebene Object wie auf sie selbst, das Subject gerichtet. Es kommt nur darauf an, ob jenes oder dieses den Ziel- oder Augpunkt ihrer unterscheidenden Thätigkeit bildet, d. h. ob sie dieselbe direct und principaliter auf das Object und nur secundär und indirect auf das Subject richtet, oder umgekehrt zunächst und unmittelbar das Subject in's Auge faßt und von ihm das Object unterscheidet, ob sie also, — wodurch auch immer veranlaßt — darauf ausgeht, sich das Object und dessen Beschaffenheit, oder aber ihr eignes Wesen, ihr eignes Verhalten, Thun 2c. zum Bewußtseyn zu bringen (vorstellig zu machen). Im ersten Falle bildet das Object den eigentlichen Gegenstand des Bewußtseyns, Dasjenige, das der Seele immanent gegenständlich wird. Ihr eignes Seyn und Verhalten, das Subject, ist in diesem Bewußtseyn zwar insofern mitenthalten, als es das Unterscheidende ist, von dem das Object unterschieden und dem es damit immanent gegenständlich wird; aber weil es nicht Zielpunkt, sondern nur Neben- oder Gegenpunkt der unterscheidenden Thätigkeit, nur Medium zur Production der Objectvorstellung ist, so bildet es nicht den Gegenstand, sondern nur den implicite mitgegebenen Inhalt des Bewußtseyns. Im ersten Falle mithin involvirt nur das Bewußtseyn das Selbstbewußtseyn, und deshalb haben wir daran kein Selbstbewußtseyn im engeren und strengen Sinne des Worts, sondern nur ein Selbstgefühl von unsrem Seyn und Thun, das aber sofort, unmittel-

bar zum Selbstbewußtseyn wird, sobald wir darauf reflectiren, d. h. sobald wir unsre unterscheidende Thätigkeit vom Object auf uns selbst um- oder zurückwenden. Richtet sich dagegen die unterscheidende Thätigkeit unmittelbar und direct auf das eigne Selbst, so wird das Subject zum Vorgestellten, zum Gegenstand des Bewußtseyns, das Object zum bloßen Neben- oder Gegenpunkte der unterscheidenden Thätigkeit, dessen sie zwar bedarf, weil sich Etwas nur unterscheiden läßt, indem es von irgend einem Andern unterschieden wird, das aber doch nur als Medium ihres Thuns dient, als Mittel um das Subject zur Vorstellung zu bringen. Hier also ist das Bewußtseyn des Objects im Bewußtseyn des Subjects von sich selbst nur implicite mitenhalten: das Selbstbewußtseyn involvirt seinerseits das Bewußtseyn, und wenn wir daher unser Selbst, seine Zustände, Thätigkeiten, Absichten, Zwecke u. ausschließlich zum Gegenstande unsrer Betrachtung machen, sinkt auch das Bewußtseyn der Außenwelt bis zum bloßen Gefühl herab. —

Ist sonach das Bewußtseyn wie das Selbstbewußtseyn, die Vorstellung der Dinge wie die Vorstellung unsrer selbst, nur das Resultat der sich- in sich- unterscheidenden Thätigkeit der Seele, so folgt unabweislich, daß das Ich rein als solches, ohne alle Unterschiedenheit in sich selbst oder von einem Andern, eben so undenkbar ist wie das schlechthin Unterschiedslose und damit schlechthin Unbestimmte überhaupt. Wir haben daher auch in der That keine Vorstellung von unserm Ich rein als solchem, sondern immer nur von unserm Ich in seiner Unterschiedenheit von andren Wesen (Dingen oder Ich'en), in seinen unterschiedlichen Zuständen, Bestimmtheiten, Thätigkeiten u. als des Trägers derselben. Aber eben darum weil die Seele im Selbstbewußtseyn stets sich von einem Andern oder einem Momente ihrer selbst unterscheidet und nur dadurch sich selber vorstellig wird, so ist damit ein Unterschied gesetzt zwischen der Seele als vorstellendem (unterscheidendem) Subject und ihr selber als vorgestelltem (unterschiedenem) Objecte. Hier liegt die scheinbare Schwierigkeit, welche das Selbstbewußtseyn in ein unlösbares Problem zu verwandeln droht. Denn stellt im Selbstbewußtseyn die Seele sich selber vor, so ist ja das vorstellende Subject dasselbe, identisch, mit dem vorgestellten Object. Und doch ist das Subject nur Subject im Unterschiede vom Object wie das Object nur Object im Unterschiede vom Subject, d. h. beide sind nothwendig unterschieden

und somit nicht identisch. Läßt sich dieser Widerspruch nicht lösen, so kann vom Selbstbewußtseyn nicht die Rede seyn, weil es als dieser Widerspruch undenkbar ist (Herbart). Glücklicher Weise indeß bedarf es keiner Lösung, weil sich bei genauerer Betrachtung zeigt, daß im Grunde kein Widerspruch vorhanden ist. Denn wenn das Selbstbewußtseyn darauf beruht, daß die Seele sich selber von irgend einem Andern unterscheidet, so folgt, daß sie in der damit gewonnenen Selbstvorstellung sich zunächst nur als unterschieden von irgend einem Object vorstellen kann. Und wenn sie dann auch weiter nicht nur sich selber von mannichfaltigen Objecten zu unterscheiden, sondern auch die sich damit ergebenden mannichfaltigen Unterschiede (Bestimmtheiten) ihrer selbst zur Einheit zusammenzufassen und diese Einheit als den Ausdruck ihrer eignen Natur sich vorzustellen beginnt, so stellt sie damit doch immer nur sich selber in ihrer Unterschiedenheit von Andreem vor. Dieses von Andreem unterschiedene (vorgestellte) Ich ist aber offenbar nicht einerlei mit dem unterscheidenden (vorstellenden) Ich. Letzteres ist damit noch gar nicht Gegenstand des Bewußtseyns; den gegenständlichen Inhalt der Vorstellung bildet vielmehr nur das von Andreem unterschiedene Ich, — das unterscheidende Ich ist in dieser Form, auf dieser Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseyns wiederum nur implicite wie die Ursache in der Wirkung mitenthaltend. Aber selbst wenn die Seele dazu fortgeht, ihre unterscheidende Thätigkeit auf dieses ihr unterscheidendes Selbst zu richten, d. h. wenn sie, gedrungen von dem ihr immanenten Gesetze der Causalität, dazu fortgeht, die Ursache von ihrer Wirkung zu unterscheiden, so faßt sie damit doch nicht unmittelbar sich selbst, als unterscheidendes Ich, sondern unmittelbar nur ihre unterscheidende Thätigkeit in's Auge, indem sie dieselbe als Thätigkeit von sich als dem thätigen Agens unterscheidet. Dieser Unterschied ist allerdings ein rein formaler. Denn das thätige Agens ist, was es ist, nur in seiner Thätigkeit: durch sie und ihre Beschaffenheit ist es dergestalt bestimmt, daß seine eigne Existenz und Beschaffenheit mit ihr in Eins zusammenfällt, daß also der Unterschied nur der formale zwischen dem Ausgangspunkt der Bewegung und dieser selbst oder zwischen dem Centrum der Thätigkeit und der Peripherie derselben ist. Aber dieser formale Unterschied ist nichtsdestoweniger ein Unterschied; er gerade vermittelt den Höhepunkt des Selbstbewußtseyns, weil die Seele nur als unterscheidendes vorstellendes Agens sich

fassen kann dadurch daß sie sich von ihrer Thätigkeit des Unterscheidens, Vorstellens unterscheidet. Indem sie jedoch so sich unterscheidet und den damit gesetzten Unterschied in's Auge faßt, wird sie zugleich inne, daß derselbe eben nur ein formaler ist, daß materialiter zwischen ihr als unterscheidendem Agens und ihrer unterscheidenden Thätigkeit kein Unterschied besteht. Und erst indem sie dieser Identität inne wird, faßt sie sich als vorstellendes Ich, das sich selber als vorstellendes Ich vorstellt. Insofern, aber auch nur insofern, relativ, schwindet auf diesem Höhepunkte des Selbstbewußtseyns der Unterschied zwischen dem vorstellenden und dem vorgestellten Ich, indem er zugleich in der Erkenntniß seiner bloßen Formalität als Medium der Selbstvorstellung erhalten bleibt.

Der ganze Proceß dieser Selbstunterscheidung besagt sonach nur, daß es in der Natur der Seele liegt, sich in sich selbst zu unterscheiden und diese Selbstunterschiede, d. h. alle die Unterschiede, durch welche sie sich selbst von andren Wesen wie von ihren eignen Bestimmtheiten und Zuständen, ihren eignen Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen und deren Inhalt, und weiter sich als unterscheidendes Selbst von sich als unterschiedenem Selbst unterscheidet, als ihre Unterschiede zu setzen und zu fassen. Eben weil sie Selbstunterschiede sind, setzt und faßt sie dieselben als ihre eignen Momente, als ihre Bestimmtheiten, ihre Qualitäten, ihre Thätigkeiten zc. Und indem sie zuletzt sich als unterscheidendes Agens von ihrer unterscheidenden Thätigkeit unterscheidet, und damit sich nicht nur ihrer selbst als eines in sich und von Andreem unterschiedenen, sondern auch ihrer selbst als sich unterscheidenden (vorstellenden) Wesens bewußt wird, so wird sie sich schließlich ihrer specifisch menschlichen, weil ihrer geistigen Wesenheit bewußt. Denn indem sie sich selber als vorstellendes Ich immanent gegenständlich (vorstellig — bewußt) wird, wird sie nothwendig zugleich ihres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns selber sich bewußt (wovon bei den Thieren nicht die Rede seyn kann). Und ist die Seele nur geistiges Wesen, weil und sofern sie zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn befähigt ist, gelangt sie aber zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nur durch das Vermögen der Selbstunterscheidung, so ergiebt sich diese Eine, sich gleichbleibende, weil stets auf dieselbe Weise thätige Kraft des Sich-in-sich-Unterscheidens als Kern und Princip ihres Wesens, weil als Kriterium ihrer specifischen menschlichen Wesensbestimmtheit, als die Eine wesentliche Grundkraft,

für welche ihre anderweitigen Vermögen, die Empfindungen, Gefühle, Triebe, nur die immanenten Mittel ihrer Wirksamkeit bilden. —

Ueberblicken wir den Gang unsrer Erörterungen, so glauben wir als Ergebniß derselben den Satz aufstellen zu dürfen, daß zwar die Empfindungen, Gefühle, Triebe und insbesondre das sie begleitende Selbstgefühl der Seele die Bedingungen unsres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns sind, daß aber das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn mit seinem gesammten Inhalt doch nur entsteht durch die sich aneinander reihenden Acte der Selbstunterscheidung der Seele, daß es also nur die Resultante, der stets sich erneuernde Erfolg der unterscheidenden Thätigkeit ist, die als solche zugleich synthetisirend, verknüpfend, ordnend wirkt, und daß daher auch die Entwicklung des Bewußtseyns, der Fortschritt in Vermehrung, Klärung und Verdeutlichung seines Inhalts, der bewußten und erinnerbaren Vorstellungen, wie die Folge und Verknüpfung derselben, durch Acte der Selbstunterscheidung bedingt und bestimmt seyn wird. Dieß Resultat wird nicht nur überall von der Erfahrung bestätigt, sondern erläutert und erklärt auch seinerseits die gegebenen Thatfachen. Denn aus ihm erklärt sich nicht nur der Wechsel des Inhalts unsres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns wie die Möglichkeit des momentanen Aufhörens desselben in vorübergehender Bewußtlosigkeit zusammt allen jenen Thatfachen, auf die wir zur Unterstützung unsrer Ansicht bereits hingewiesen haben, — von ihm aus glauben wir auch den Hergang, dessen Erfolg die Entstehung des Bewußtseyns ist, wie den Proceß seiner weiteren Entwicklung darlegen und in voller Uebereinstimmung mit der Erfahrung näher verzeichnen zu können.

Das Kind empfängt nach der Geburt und zum Theil schon vor der Geburt mannichfache Nervenreizungen, und in Folge derselben entstehen — unter Mitwirkung der Seele — nicht nur die ersten Schmerz- und Lustgefühle, sondern auch bereits mannichfache Sinnesempfindungen. Sie gewinnen, mit der Ausbildung des Nervensystems und je öfter sie sich wiederholen, an Stärke und Bestimmtheit. Ein gewisser Grad der Bestimmtheit derselben ist nothwendig, weil das Unbestimmte sich gar nicht oder nur unsicher unterscheiden läßt. Daher die anfängliche Bewußtlosigkeit des Kindes, die Dunkelheit und Unsicherheit seiner ersten Vorstellungen. Jede Empfindung ist von einem Gefühle der Seele, einem Selbstgefühl begleitet, das mit der Stärke und Bestimmtheit der

Empfindungen ebenfalls an Kraft und Entschiedenheit zunimmt. Dieß Gefühl ist es, welches die Seele, je stärker es ist desto un-
widerstehlicher, zu einer Reaction auf die gleichsam ihr aufge-
nöthigte und einverleibte Empfindung anreizt. Die Gegenwir-
kung nimmt nun aber gemäß der Natur der menschlichen Seele
die eigenthümliche Form an, daß sie die bestimmte Empfindung
von dem Selbst der Seele — welches in jeder Empfindung, weil
sie zugleich Selbstempfindung ist oder das Selbstgefühl involvirt,
mitgegeben ist -- abscheidet und als bloßes einzelnes Moment,
als eine einzelne Bestimmtheit ihres Wesens, ihr selber gegenüber-
stellt, d. h. die bestimmte Empfindung und das sie begleitende
Selbstgefühl regt ihr Vermögen des Sich-Unterscheidens zur
Thätigkeit an, und mittelst desselben unterscheidet die Seele zu-
nächst ihre bestimmte Empfindung von ihrem empfindenden Selbst.
Damit bereits entsteht jener immanente Gegensatz, dessen Glieder
wir als Subject und Object bezeichnen und der die *conditio*
sine qua non des Bewußtseyns ist. Denn damit setzt die Seele,
zunächst *implicite* unwillkürlich und unbewußt, sich selber als Sub-
ject gegenüber einem Object, indem eben damit ihr die Empfin-
dung immanent gegenständlich wird, also ihr als Object gegen-
übertritt, zu welchem sie selber als Subject sich verhält. Eben
damit wird sie zugleich der Empfindung sich bewußt.

Allein durch diesen ersten Act der unterscheidenden Thätigkeit
wird nur die Empfindung überhaupt Inhalt des Bewußtseyns. Die
Seele erhält zwar von dem, was sie bis dahin nur fühlte, jetzt
eine Vorstellung, aber nur eine Vorstellung davon, daß sie eine
Empfindung hat, daß sie sieht, hört u., nicht aber was sie em-
pfindet, sieht, hört u. Auch bleibt die Empfindung als solche
nur so lange Inhalt des Bewußtseyns, so lange die Nervenaffec-
tion, von der sie ausgeht, fortbauert. Von jeder folgenden Em-
pfindung, welche stark genug ist, die unterscheidende Thätigkeit auf
sich zu lenken, wird sie aus dem Bewußtseyn verdrängt oder sinkt
zum bloßen Nebeninhalte desselben, zum bloßen Gegenpunkt (*Me-*
dium) der unterscheidenden Thätigkeit herab. Zwar wird die
Empfindung, weil sie durch das sie begleitende Gefühl schon zum
Momente der sich bewußt gewordenen Seele, d. h. zu einem Mo-
mente, auf das unter Umständen die unterscheidende Thätigkeit
wieder hingelenkt und das dadurch in's Bewußtseyn zurückge-
rufen werden kann, — sie wird zum Momente des Gedächtnisses.
Allein die Erinnerung, so lange ihr Inhalt nur darin besteht,

daß die Seele eine Empfindung gehabt hat, kann nur ein äußerst schwacher Widerschein der letzteren und der ursprünglichen Vorstellung von ihr seyn, und wird daher nicht im Stande seyn, gegenüber den präsenten Empfindungen oder vielmehr Empfindungszuständen der Seele einen festen Platz im Bewußtseyn zu gewinnen. Auf solche dunkle Erinnerungen vergangener Empfindungen und auf den Wechsel der jeweilig präsenten Empfindungszustände muß der Inhalt des Bewußtseyns beschränkt bleiben, so lange es bei jenem ersten Acte des Sich-unterscheidens verbleibt. Diese Beschränktheit charakterisirt die erste Entwicklungsstufe des Bewußtseyns, den Zustand des Kindes und die Beschaffenheit seiner ersten Vorstellungen. (Ihm verwandt erscheinen gewisse Zustände, in die wir nach vollkommener Entwicklung des Bewußtseyns unter Umständen versetzt werden. Im Zustande der Trunkenheit verschwimmen und verwirren sich die mannichfachen Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen dergestalt, daß der Berauschte nicht mehr weiß, wo er sich befindet, was er thut und was um ihn her vorgeht, und daß ihm daher auch keine oder nur sehr schwache und dunkle Erinnerungen davon bleiben. Erscheinungen gleicher Art zeigen sich bei Chloroformirten. Und ähnlich ergeht es uns infolge starker Ermüdung, überwältigender Schläfrigkeit: je näher der Augenblick des Einschlafens rückt, desto wirrer und unklarer werden unsre Perceptionen und Vorstellungen. Es erklären sich diese Erscheinungen von unserm Standpunkte aus eben so leicht wie natürlich. Infolge der Nervenererschaffung durch Ueberreizung werden unsre Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen so matt und stumpf, so unbestimmt und undeutlich, daß sie nur schwer sich voneinander unterscheiden lassen. Andererseits vollziehen wir aus demselben Grunde, infolge der Ueberreizung und Ermüdung oder der überhandnehmenden Unlust der Seele, die Acte der unterscheidenden Thätigkeit so flüchtig und ungenau, daß wir, selbst wenn unsre Perceptionen und Vorstellungen an sich bestimmter wären, doch ein klares Bewußtseyn darüber, welche Vorstellungen wir haben, nicht gewinnen würden und daß wir daher uns ihrer auch gar nicht oder nur sehr dunkel zu erinnern vermögen. So lange wir in solchen Zuständen überhaupt noch unsrer bewußt sind, d. h. so lange die Seele die Thätigkeit des Sich-Unterscheidens von ihren Empfindungen, Perceptionen zc. überhaupt noch übt, besteht demgemäß der Inhalt unsres Bewußtseyns nur darin, daß wir gewisse Empfindungen, Perceptionen zc. haben, — also in einem

dem Bewußtseyn des Kindes verwandten Inhalt. Wir erinnern uns daher auch nur, daß wir eingeschlafen, daß wir berauscht gewesen sind und allenfalls daß während dessen Mancherlei von oder mit uns geschehen, nicht aber was geschehen. Verwandt damit sind die Zustände leidenschaftlicher Aufregung der Seele infolge heftiger Gemüthsbewegungen (Zorn, Furcht, Angst etc.). Je nach dem Grade der Heftigkeit derselben schwindet auch hier das Bewußtseyn gänzlich oder sinkt bis zu einem Punkte der Unklarheit und Unbestimmtheit seines Inhalts, daß wir uns gar nicht oder doch nur dunkel zu erinnern vermögen, was wir gethan und was mit uns geschehen. Der Grund ist derselbe: infolge der heftigen Aufregung wechseln unsre Vorstellungen so rasch und führen wir die Acte der unterscheidenden Thätigkeit so flüchtig und ungenau aus, daß unsre Perceptionen aller Klarheit und Bestimmtheit ermangeln oder wir keine Zeit haben, sie in ihrer Bestimmtheit zu erfassen. — Man kann diese Zustände als halb-bewusste bezeichnen. Denn gegenüber dem gewöhnlichen Zustande, in welchem wir sehr wohl wissen, was wir thun und was um uns geschieht, erscheint es in der That nur wie ein halbes Bewußtseyn, wenn wir eben nur die eine Hälfte des Bewußtseyns haben und nur wissen, daß, nicht aber was wir sehen, hören, thun etc. Vergl. Fechner, Psychophysik, II, 87 f. —

Der weitere Fortschritt in der Entwicklung des Bewußtseyns ist durch einen zweiten Act der unterscheidenden Thätigkeit bedingt. Unsre Empfindungen, Gefühle, Triebe sind zwar an sich bestimmt; denn sie gehen aus von bestimmten Einwirkungen, bestimmten Reizen, bestimmten Bedürfnissen, welche als solche auch nur bestimmte Affectionen und Reactionen der Seele zur Folge haben können. Allein ihre Bestimmtheit wird nothwendig eine bloß an sich seyende bleiben, sie kann nicht zu einer Bestimmtheit für die Seele, zu einer ihr immanent gegenständlichen, vorgestellten, bewußten Bestimmtheit werden, wenn und so lange die Seele nur die Empfindungen von sich unterscheidet, so lange sie also ihre unterscheidende Thätigkeit nur auf die Empfindungen überhaupt, nicht aber auf deren Bestimmtheit richtet. Eine Bestimmtheit läßt sich nicht von einem an und für sich Unbestimmten, sondern nur von einer andern Bestimmtheit unterscheiden, also die Bestimmtheit einer Empfindung nicht von dem Selbst der Seele, sondern nur von der Bestimmtheit einer andern Empfindung. Denn das Selbst der Seele hat zunächst — solange das Selbstbewußt-

seyn noch nicht erwacht, sondern noch bloßes Selbstgefühl ist — seine Bestimmtheit noch nicht an und für sich selber, sondern nur an den bestimmten Empfindungen, Gefühlen, Trieben, die in ihm sich regen. So lange es nur sich von seinen Empfindungen unterscheidet, ist es daher auch nur als empfindend sich bewußt. Der Bestimmtheit einer gegebenen Empfindung kann mithin die Seele sich nur bewußt werden, wenn sie dieselbe von einer bestimmten andern Empfindung unterscheidet.

Auch zu diesem zweiten Acte indeß wird das Unterscheidungsvermögen durch die Empfindung selbst angeregt. Denn wenn wir zwei verschiedene Sinnesempfindungen von genügender Intensität haben, so wird in den sie begleitenden Gefühlen die Seele auch verschiedentlich afficirt. Und weil diese Gefühle nur Affectionen der Seele durch ihre Empfindungen sind, so fühlt die Seele sich selber in ihnen verschiedentlich afficirt, d. h. die verschiedenen Gefühle werden im Selbstgefühl zu einem Gefühle der Verschiedenheit. Die Bestimmtheit jedes sinnlichen Eindrucks besteht aber nur in seiner Verschiedenheit von andern Sinnesempfindungen. Indem also die Seele diese Verschiedenheit fühlt, fühlt sie auch die Bestimmtheit der gegebenen Empfindung. Dieses Gefühl ist es, das, wenn es eine gewisse Stärke erreicht hat, die unterscheidende Thätigkeit der Seele anregt, sich auf die beiden verschiedenen Empfindungen zu richten und sie von einander zu unterscheiden. Damit kommt der Seele die Bestimmtheit beider zum Bewußtseyn. Nur indem wir die eine Gesichtsempfindung von einer andern unterscheiden, kommt es uns zum Bewußtseyn, daß dieses Object roth, jenes blau ist, und nur indem wir eine Gesichtsempfindung von einer Gehörsempfindung unterscheiden, gewinnen wir das Bewußtseyn, daß die Farbe etwas Andres ist, als der Ton. Zugleich wächst und erstarkt damit das Erinnerungsvermögen. Denn nur dasjenige, dessen wir uns bewußt geworden, vermögen wir uns in's Bewußtseyn zurückzurufen, und je bestimmter und deutlicher die Vorstellung war, die wir einst von einem Objecte gewonnen, desto leichter und sicherer vermögen wir uns ihrer zu erinnern. Und je zahlreicher und bestimmter unsere Erinnerungen werden, desto leichter lassen sie sich auch als Gegenpunkt der unterscheidenden Thätigkeit verwenden. Letztere ist dann nicht mehr bloß an die unmittelbar gegenwärtigen Sinnesempfindungen gebunden; mittelst der Erinnerung kann sie vielmehr einen gegenwärtigen Sinnesindruck auch von einem vergangenen — so-

halb er nur zu einer bestimmten Vorstellung geworden war — unterscheiden.*) —

*) Nach den interessanten Versuchen und Experimenten, die A. Rußmaul (Professor der Medicin) an neugeborenen Kindern des Entbindungshauses zu Erlangen angestellt hat (S. dessen „Untersuchungen über d. Seelenleben des neugeborenen Menschen,“ Lpz. 1859), steht fest, daß bei eben erst geborenen Kindern nicht nur Schmerz- und Lustempfindungen, sondern auch bereits alle Sinne activ sich zeigen, am wenigsten und unbestimmtesten der Gehörsinn (S. 16 f.); daß die Kinder ebenso bereits Muskelempfindungen haben und die Bewegung des Saugens meist von Anfang an ohne Schwierigkeit vollziehen, ja daß sie sogar sehr frühzeitig nach derjenigen Seite sich wenden, von der sie berührt und die Brust oder Nahrungsmittel ihnen dargeboten werden (S. 29). Das Kind hat mithin von Anfang an die mannichfachen Empfindungen, die wir als Schmerz- und Lustempfindungen, Sinnes-, Muskel-, Trieb- oder Bedürfnisempfindungen bezeichnen, oder wie Rußmaul sagt: „In dem Augenblick, wo der Mensch aus dem Schooße der Mutter in das Leben eintritt, befindet er sich bereits im Besitze eines wohl-ausgerüsteten Sensoriums, welches ihn befähigt, mittelst der äußern und innern Sinne zu erfahren, was außer und in ihm geschieht“ (S. 35). Aber erst um die sechste Woche lernen die Kinder „Gegenstände fixiren“ (S. 16), d. h. erst um diese Zeit beginnt das Kind seine Aufmerksamkeit auf irgend ein Object zu richten, also sein Unterscheidungsvermögen zu gebrauchen, ein Object als solches, als Object überhaupt in's Auge zu fassen, d. h. zunächst nur das gegebene Object als solches von sich selbst, dem Subject, zu unterscheiden, — womit es zunächst sich nur bewußt wird, daß es eine Sinnesempfindung hat, daß es etwas sieht, hört u. c. Denn Rußmaul constatirt ausdrücklich, daß die Kinder erst nach 14—16 Wochen „Gegenstände von einander zu unterscheiden anfangen“ (S. 40). Erst also viel später tritt der zweite Act der unterscheidenden Thätigkeit ein, durch den die Objecte zu ihrer Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhalten und das Kind sich bewußt zu werden anfängt, was es sieht, hört u. c. — Neuere Untersuchungen haben im Wesentlichen die Beobachtungen Rußmaul's bestätigt. Nur in einem Punkte sind sie zu einem andern Resultate gelangt: es hat sich ergeben, daß, während das Schmerzgefühl, der Tasts- und der Geschmackssinn beim neugeborenen Kinde nur sehr schwach entwickelt erscheinen (so daß es „Verschiedenheiten des Geschmacks wahrscheinlich nicht spürt“, und Geruch und Geschmack „verwechset“), „fast alle Kinder schon vom ersten oder höchstens zweiten Lebenstage an für Gehörseize wie für Lichteindrücke empfänglich sich zeigten“ (A. Genzmer: Untersuchungen über die Sinneswahrnehmungen des neugeborenen Menschen. Inaugural-Dissertation, Halle, 1873, S. 12, 18, 20, 23). Nebenbei haben diese Untersuchungen einen andern bedeutsamern, oben von uns aufgestellten Satz bestätigt, nämlich daß „wie der Erwachsene, so auch der Neugeborene nicht zu gleicher Zeit verschiedene Reize percipiren, nicht zu gleicher Zeit sehen und hören, oder fühlen und riechen kann“ (S. 27). — Die Ergebnisse der physiologischen Experimente stimmen sonach durchgängig überein mit dem Entwicklungsgange des Bewußtseyns und den ersten Stadien desselben, wie wir ihn dargelegt haben.

Auf diese Weise bildet sich der erste Inhalt unsres Bewußtseyns. Wir gewinnen eine Anzahl von Vorstellungen, die mit jedem neuen Acte der Unterscheidung an Deutlichkeit, Fülle und Mannichfaltigkeit zunimmt, indem zugleich der Schatz unsrer Erinnerungen wächst. Es bilden sich namentlich zunächst unsre ersten Vorstellungen von dem was wir sehen, hören, tasten, schmecken, riechen, d. h. unsre mannichfaltigen, an sich unterschiedenen Sinnesempfindungen werden zu bestimmten Vorstellungen. Zugleich erhalten sie eine eigenthümliche Richtung, eine Beziehung ihres Inhalts nach außen, die in ihnen als bloßen Sinnesempfindungen nicht liegt. Es ist eine notorische Thatsache, daß nicht nur jeder erwachsene, zu vollem Bewußtseyn entwickelte Mensch, sondern auch das Kind — und zwar sehr frühzeitig — seine ihm zum Bewußtseyn kommenden Sinnesempfindungen als Perceptionen faßt, in denen die Existenz und Beschaffenheit äußerer Objecte, der s. g. reellen Dinge, sich ihm kund geben, d. h. daß wir unwillkürlich und anfänglich unbewußt unsre Sinnesempfindungen auf Gegenstände außer uns beziehen und sie — anfänglich wenigstens ohne Weiteres — als objective Bestimmtheiten derselben fassen, sie also den äußern Gegenständen beilegen und somit nicht verschiedene Gesichtsempfindungen u. zu haben, sondern rothe, blaue Gegenstände zu sehen glauben. Die Frage, wie wir dazu kommen, haben wir bereits im physiologischen Theile (I, S. 253 ff.) zu beantworten gesucht. Wir erinnern daher nur daran, wie sich uns schon dort ergab, daß das Bewußtseyn vom Daseyn äußerer Gegenstände nur entstehen kann durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit, nur dadurch nämlich, daß die Seele — wenn auch zunächst völlig unbewußt, — ihre durch die äußern Gegenstände vermittelten Sinnesempfindungen (Perceptionen) und ihre von ihrer eignen Thätigkeit ausgehenden Vorstellungen nach gewissen Kriterien von einander unterscheidet, und jene — infolge des in ihr waltenden Gesetzes der Causalität — der Einwirkung von Ursachen außer ihr beimißt, womit sie implicite (und anfänglich unbewußt) ihr äußerlich gegenüberstehende Dinge annimmt. Darin liegt zugleich, daß sie, zunächst wiederum unbewußt und nur implicite, ihre Sinnesempfindung als solche auch von dem äußern Gegenstande, der sie hervorgerufen, unterscheidet, wodurch erst die Sinnesempfindung zur Wahrnehmung wird. Der Act dieser Unterscheidung ist offenbar unumgänglich nothwendig, wenn es zum Bewußtseyn einer Außenwelt kommen

soll. Denn wie nur durch ihn die Sinnesempfindung zur Wahrnehmung wird, so wird der Gegenstand, den wir sehen, tasten u. nur dadurch zu einem Gegenstande für uns und zu einem von uns selbst verschiedenen Objecte, daß wir ihn von uns selbst und unsrer Perception unterscheiden. Und er wird nur dadurch zu einem äußern Gegenstande, daß wir unsre Perception nicht nur überhaupt, sondern auch in der Beziehung, in welcher sie als Sinnesempfindung in uns, ein inneres uns angehöriges Moment ist, von ihm unterscheiden und ihn damit als ein äußeres Object uns gegenüberstellen.

Anfänglich indeß unterscheidet das Kind ohne Zweifel nur einzelne Bestimmtheiten der Dinge, nur Farbe von Farbe, Gestalt von Gestalt u., d. h. es sieht im Grunde noch nicht Dinge, sondern nur ein Gegenständlich-Nothwendiges, Rundes u. Allgemeines aber bemerkt es, daß manche dieser Perceptionen immer zugleich und vereinigt eintreten, während andre getrennt bleiben, daß es z. B. wenn es die weiße Farbe seines Bettes percipirt, zugleich die Perception des Glatten und Weichen hat, oder daß die Mutterbrust, die seine Lippen berührt, immer zugleich rund und weiß erscheint, — Sinnesempfindungen, die es auf dasselbe äußere Object überträgt, weil sie in ihrer Beziehung nach außen in demselben Punkte zusammentreffen. Aber diese Bemerkung macht das Kind wiederum nur dadurch, daß es solche stets vereint auftretende Perceptionen von andern, die getrennt bleiben, unterscheidet; nur dadurch kann es jene Bemerkung machen. Mit ihr erst gewinnt es die Vorstellung eines Vereins oder Complexes einzelner Bestimmtheiten, die in einem äußern Objecte verbunden erscheinen und es selber bilden, d. h. die Vorstellung eines Dinges als eines Vereinganges mehrerer Eigenschaften. Und indem es weiter ein solches Vereinganges vom andern unterscheidet, erhält diese Vorstellung ihre Bestimmtheit für sein Bewußtseyn, — es wird sich allmählig bewußt, daß es von einer Mannichfaltigkeit bestimmter Dinge umgeben ist. Durch fortgesetztes Unterscheiden derselben wie aller neuen, ihm noch unbekannten Gegenstände, wächst nicht nur die Zahl seiner Vorstellungen, aus denen es durch Vergleichung derselben seine ersten Begriffe sich bildet, sondern es lernt auch in immer reicherm Maße die eigenthümliche Natur der Dinge kennen, ihr Verhalten zu einander, die Veränderungen, die sie erleiden u. s. w. — Daß in und zu diesem Proceß das Erlernen der Sprache nicht nur bedeutsam mitwirkt, sondern eine wesentliche

Bedingung desselben ist, bedarf wohl nach den obigen Bemerkungen (I, S. 356) keines weiteren Nachweises. —

Mit diesem Bildungsproceß des Bewußtseyns entwickelt sich in entsprechenden Stadien das Selbstbewußtseyn. Zunächst allerdings steht es gegen das Bewußtseyn zurück: letzteres muß erst eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht haben, ehe das Selbstbewußtseyn hervortreten kann. Denn da es zunächst die sinnlichen Empfindungen, Gefühle und Triebe sind, welche das Unterscheidungsvermögen anregen, so richtet sich seine Thätigkeit zunächst auf sie und damit auf die Außenwelt. Das Kind unterscheidet daher längere Zeit nur seine sinnlichen Empfindungen und Perceptionen von einander und von den Dingen, es unterscheidet sie auch wohl in Beziehung auf ihr Verhalten zu ihm selbst, und damit wird es sich ihrer und ihres Verhaltens bewußt. Aber dieß Bewußtseyn ist noch kein Selbstbewußtseyn im engeren Sinne des Worts. Denn obwohl das Kind nothwendig jede Empfindung, Perception zc. zugleich von sich, seinem empfindenden Selbst unterscheidet, womit sie ihm erst immanent gegenständlich (Vorstellung) wird, so erhält doch dadurch, wie schon bemerkt, sein Selbst noch keine Bestimmtheit für das Bewußtseyn, weil die empfindende Seele als solche ihre Bestimmtheit eben nur an den Empfindungen hat, die sie afficiren. Indem diese ihre Empfindungen, Gefühle zc. von ihr unterschieden werden, wird damit ihre eigne Bestimmtheit insofern gleichsam von ihr abgetrennt, als dieselbe eben nur in ihren Empfindungen und Gefühlen besteht. Mit andern Worten: der Unterschied, der an ihr durch die Selbstunterscheidung von ihren Empfindungen gesetzt wird, enthält nur das negative Element, daß sie nicht dasselbe mit der von ihr unterschiedenen Empfindung ist; es ist damit noch in keiner Beziehung bestimmt, was sie selber (positiv) sey; sie steht mithin den einzelnen Empfindungen als ein an sich selbst noch Unbestimmtes gegenüber. Das Kind weiß daher längere Zeit nur von sich als dem unbekannten Etwas, das Empfindungen, Gefühle, Perceptionen hat; es spricht daher von sich in der dritten Person wie von einem Fremden und bezeichnet sich mit dem Namen, bei dem es sich rufen hört, d. h. es weiß in Wahrheit nichts von sich als diesen Namen; es hat noch kein Selbstbewußtseyn, sondern nur ein Selbstgefühl, das zwar den Objecten (den Sinnesempfindungen) gegenübersteht und ihre Unterscheidung und Vergegenständlichung möglich macht, das aber noch nicht zur Selbstvorstellung geworden ist.

Es wenn das Kind sein Selbst den einzelnen Empfindungen, Gefühlen, Trieben und weiter den Dingen nicht mehr bloß als ein Andres-überhaupt, als ein bloßes Nicht-Object (Nicht-Ding) gegenübergestellt, wenn es vielmehr anfängt, ihm positive Prädicate beizulegen, d. h. wenn es seine unterscheidende Thätigkeit nicht mehr bloß auf die gegebenen Objecte, sondern unmittelbar auf sein eignes Selbst zu richten beginnt, erst damit beginnt, wie schon angedeutet, das Selbstbewußtseyn zu erwachen.

Zu dieser Umkehrung des Zielpunktes der unterscheidenden Thätigkeit wird das Kind veranlaßt durch das, was die Physiologie unter dem aus mannichfachen Einzel-Empfindungen und Einzel-Gefühlen resultirende Gemeingefühl versteht und das wir im physiologischen Theil näher charakterisirt haben. Dieses ist es, welches in Stunden leiblicher und geistiger Ruhe stark genug hervortritt, um die unterscheidende Thätigkeit auf sich zu lenken, aber in genügender Intensität erst später sich geltend machen kann, weil das Kind in der ersten Zeit seines Daseyns noch zu stark von seinen sinnlichen Einzelempfindungen, Gefühlen, Bedürfnissen und Trieben afficirt wird, als daß es zu mehr als flüchtigen Momenten psychischer Ruhe gelangen könnte. Erst nachdem es an die äußern Eindrücke wie an die innern Impulse seiner Bedürfnisse sich so weit gewöhnt hat, daß es ihnen nicht mehr willenlos folgt, kann jenes Gemeingefühl auf die unterscheidende Thätigkeit Einfluß gewinnen. Daher tritt das Selbstbewußtseyn nicht nur stets später ein als das Bewußtseyn, sondern entwickelt sich auch nur allmählig aus schwachen und unbestimmten Anfängen. Denn jenes Gemeingefühl ist selbst nur ein schwaches und unbestimmtes. Indem das Kind auf dieses und damit auf sein eignes Selbst seine unterscheidende Thätigkeit hinlenkt, kommt es ihm zunächst zum Bewußtseyn, daß es nicht nur Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen, Begehrungen hat, sondern daß es sein eigenes Selbst ist, das empfindet, fühlt, vorstellt, begehrt, d. h. das bis dahin unbestimmte X seines eignen Wesens erhält nun die Bestimmtheit des Empfindens und Fühlens, Vorstellens, Begehrens. Das Kind sagt nunmehr: Ich bin durstig, ich sehe da ein Pferd, ich möchte dies oder jenes haben u. s. w. Dieses Ich ist eben der Ausdruck des erwachten Selbstbewußtseyns, der Vorstellung seines eignen Selbsts nicht nur gegenüber den äußern Dingen, sondern auch im Unterschiede gegen die einzelnen Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, die es hat. Nachdem es einmal diese

Selbstvorstellung, wenn auch zunächst nur dunkel und ungenau, gewonnen hat, gewöhnt es sich allmählig daran, in allen Momenten seines Lebens, bei Allem, was um und mit ihm geschieht, nicht mehr bloß auf das einzelne Geschehen, sondern auch auf die Zustände, das Thun und Leiden seines eignen Selbst zu achten, d. h. nicht mehr bloß seine Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und deren Objecte von einander, sondern auch von den Zuständen, Thätigkeiten und Bewegungen, in denen dabei sein eignes Selbst sich befindet, zu unterscheiden. Je mehr mit der steten Übung der unterscheidenden Thätigkeit die gesetzten Unterschiede an Schärfe und Bestimmtheit gewinnen, desto klarer und deutlicher wird die gewonnene Selbstvorstellung.

Allein durch alle diese Acte kommt dem Kinde doch zunächst nur zum Bewußtseyn, daß es selber jetzt (Schmerz) empfindet, jetzt (zu trinken) begehrt, jetzt spielt, lernt, arbeitet u. s. w., d. h. der Inhalt der Selbstvorstellung ist ein mit den Zuständen und Thätigkeiten der Seele wechselnder: das Ich bezeichnet in jedem einzelnen Momente, in dem es von sich weiß und spricht, nur den momentanen Zustand der Seele, in welchem sie selbst als empfindend, vorstellend, begehrend, wollend, handelnd gegenüber dem empfundenen, vorgestellten, begehrten Objecte sich befindet. Der zweite bedeutsame Schritt in der Entwicklung des Selbstbewußtseyns erfolgt erst damit, daß die Seele ihrer wechselnden Zustände als wechselnder sich bewußt wird. Und zu diesem Bewußtseyn gelangt sie nur dadurch, daß sie dieselben nicht nur von einander, sondern auch von ihrem eignen Selbst unterscheidet. Dadurch wird ihr einerseits die Reihenfolge derselben, andererseits ihr eignes, ihnen gegenüber tretendes Selbst immanent gegenständlich. Dieses Selbst als von seinen wechselnden Zuständen unterschieden, ist kraft dieser Unterschiedenheit der nicht-wechselnde, stätige, sich selber gleich bleibende Träger derselben. So gewiß wir uns der Identität unsres Selbst: trotz seiner wechselnden Zustände bewußt sind, so gewiß kann dieß Bewußtseyn nur auf dem eben beschriebenen Acte der unterscheidenden Thätigkeit beruhen. Damit stimmen auch die Thatfachen der Selbstbeobachtung genau überein. In der That unterscheiden wir die wechselnden Zustände, in denen wir uns befinden, von einander; in der That fassen wir ihnen gegenüber unser Ich als ein Stätiges, Beharrendes, in der That haben wir das Bewußtseyn seiner sich gleichbleibenden Identität. Es fragt sich nur: ist dieß Bewußtseyn nicht eine bloße Illusion, ist

sein Inhalt nicht ein undenkbarer Widerspruch? Denn wie ist es denkbar, daß das empfindende, fühlende, das wahrnehmende, betrachtende, das nachdenkende, phantasirende, das begehrende, wollende, handelnde Ich doch zugleich nur Eines, dasselbige sich stets gleichbleibende Ich sey? Wie ist es möglich, daß dieser vielgestaltige Proteus sich selber als unwandelbar, selbstständig, identisch erscheinen und fassen könne?

Allerdings ist es Thatsache, daß wir in der Achtslosigkeit unsres Meinens und Sprechens sagen: Ich empfinde Wärme, ich fühle Zuneigung, ich sehe, höre, ich begehre, will u. s. w. Allein in Wahrheit giebt es gar kein empfindendes, fühlendes, wahrnehmendes, begehrendes Ich: nicht das Ich, sondern die Seele empfindet, fühlt u. Das Ich ist vielmehr nur der Ausdruck für die selbstbewußte, sich selber vorstellende Seele. Ja im Grunde ist das Ich nur das vorstellende Subject dieser Selbstvorstellung, d. h. die Seele ist nur Ich nicht als empfindend, fühlend, begehrend, auch nicht als vorstellend überhaupt, sondern nur als sich vorstellendes Subject, das sich selber von sich als vorgestelltem Object unterscheidet und damit seiner selbst als vorstellenden Subjects sich bewußt wird. Dieses Ich ist in der That stets und überall dasselbige, Eine, Sich-gleich-bleibende. Denn es bezeichnet nur die Seele als sich selber unterscheidend von allen ihren anderweitigen Thätigkeiten, Bewegungen, Zuständen, Affectionen u.; es ist nur das Resultat dieser stets auf dieselbe Weise sich vollziehenden, sich stets gleichbleibenden Selbstunterscheidung, die Seele in ihrer Selbstvorstellung, die sie mittelst ihrer Selbstunterscheidung gewinnt, indem sie sich selber als unterscheidendes Wesen von sich als unterschiedenem Wesen unterscheidet. Ohne diesen Gegenpunkt der Unterscheidung ist das Ich als Subject der Selbstvorstellung undenkbar. Wenn wir also sagen: Ich empfinde, fühle, begehre u., so ist es das vorstellende Ich, das nicht von sich selber als vorstellendem, sondern von sich als vorgestelltem Ich spricht, d. h. es ist die Seele als unterscheidendes Wesen, die von sich als unterschiedenem (bestimmten) Wesen spricht. Das Ich ist mithin rein als solches kein reales Wesen, sondern als das Subject der Selbstvorstellung hat es seine Existenz nur im Vorstellen und durch das Vorstellen, d. h. es ist in seinem Grunde zwar die Seele selbst als Kraft und Thätigkeit der Selbstunterscheidung,

aber es ist diese Kraft nicht als Kraft, sondern nur in ihrer Wirkung, in der von ihr erzeugten Selbstvorstellung.

Diese Kraft ist es sonach, die, weil ihre Wirkung eben die Selbstvorstellung, das Selbstbewußtseyn ist, für die specifisch geistige Kraft erachtet werden muß: Denn wir sprechen von geistiger Wesenheit, von Geistes-Kraft und -Thätigkeit nur da, wo wir annehmen, daß das Seyn und Wesen, das Thun und Wirken vom Selbstbewußtseyn begleitet sey. Sie muß als Kern und Princip der menschlichen Seele angesehen werden, weil deren specifische Differenz von der Thierseele auf dem Selbstbewußtseyn beruht, weil sie also die Grundkraft des menschlichen Wesens als menschlichen ist. Insofern, aber auch nur insofern, kann man sagen: das Selbst der menschlichen Seele, welches nicht nur ihrer Selbstvorstellung (dem Ich) zu Grunde liegt, sondern welches ihr eigenthümlichstes, sie charakterisirendes Element, weil eben ihre menschliche Wesenheit, das specifisch-Menschliche in ihr ausmacht, ist die Kraft der Selbstunterscheidung, zu der alle übrigen Kräfte, welche die Seele in sich vereinigt, nur wie Prädicate zu ihrem Subject sich verhalten, also in einem ähnlichen Verhältnisse stehen wie dasjenige, das wir von unserm Ich aussagen, zum Ich selber.

Auch der Wille, den man dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, sofern es nur ein Wissen (Vorstellen) bezeichnet, entgegenzusetzen pflegt, ist in Wahrheit doch nur Wille durch dieselbige Kraft der Selbstunterscheidung, durch die das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn entsteht. Mag das Wollen immerhin von ursprünglichen Trieben und den aus ihnen hervorquellenden Strebungen angeregt werden, — offenbar sind doch die Triebe, Begehungen, Strebungen der Seele bloß als solche noch keine Willensacte. Dazu können sie nur werden, wenn und sofern wir unsres Strebens und Begehrens uns bewußt sind und mit Bewußtseyn ihm Folge leisten: nur das bewußte Streben, das die Seele handelnd zu befriedigen sich entschließt, bezeichnet der allgemeine Sprachgebrauch als ein Wollen. Daß wir nun aber streben und begehren sowie worin unsre Begehungen und Strebungen bestehen, das kommt uns wiederum nur dadurch zum Bewußtseyn, daß die Seele ihre Triebe, Strebungen, Begehungen, nicht nur von sich selber, sondern auch von einander und von ihren Empfindungen, Gefühlen, Sinnesperceptionen u. unterscheidet. Denn nur im Unterschiede von einer bloßen Empfindung,

Gefühls- oder Sinnesperception ist die Begierde Begierde; nur durch ihren Unterschied von einer andern Begierde ist sie eine bestimmte Begierde, — kann also auch als Begierde wie als diese bestimmte Begierde nur durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit der Seele immanent gegenständlich werden. Schritt für Schritt geht dann die unterscheidende Thätigkeit an der Hand der Erfahrung weiter. Wir unterscheiden zunächst unsre Strebungen und Begehrungen von den Objecten, auf die sie gerichtet sind, und werden uns damit bewußt, was wir erstreben. Wir unterscheiden weiter das Object von den Mitteln, es zu erreichen und zweckgemäß zu verwenden, und werden uns damit bewußt, was wir zu thun und zu lassen haben, um unsern Strebungen und Begehrungen Genüge zu thun, u. s. w. Kurz der Wille ist zwar, wie wir im Folgenden sehen werden, nicht ein hohes Moment, sondern ein wesentlicher Factor der Selbstheit der Seele; aber sofern er nur Wille ist auf Grund des ihn und seine Thätigkeit begleitenden Selbstbewußtseyns, ist doch die Kraft der Selbstunterscheidung die Voraussetzung und Bedingung des Willensvermögens. —

Schließen wir ab und überblicken den Gang unserer Erörterung, so können wir das Resultat derselben in folgende Sätze zusammenfassen:

Soweit wir von unserm psychischen Leben wissen, beruht dasselbe auf ursprünglichen Kräften oder Thätigkeitsweisen der Seele, insbesondere auf dem Empfindungs- und Gefühlsvermögen, auf der Fähigkeit zu Strebungen und Gegenstreben, und auf dem Unterscheidungsvermögen. Das Verhältniß dieser Kräfte zu einander ist dahin bestimmt, daß das Empfindungs- und Gefühlsvermögen wie die Fähigkeit zu Strebungen und Gegenstreben dem Unterscheidungsvermögen den Stoff und die Anregung zu seiner Thätigkeit liefern. In dieser seiner Thätigkeit äußert sich das Unterscheidungsvermögen als Vorstellungsvermögen. Denn in der menschlichen Seele ist es ein Sich-in-sich-unterscheiden, durch das die Seele sich von ihren eignen Bestimmtheiten und Zuständen, von ihren eignen Empfindungen, Gefühlen, Trieben &c. unterscheidet, und eben damit werden sie ihr immanent gegenständlich, d. h. zu Vorstellungen. Sonach aber ist das Unterscheidungsvermögen der Grund und Quell des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns. Denn nur wenn und indem die Seele sich vorstellt daß und was sie empfindet, fühlt &c., hat sie ein Bewußtseyn ihrer

Empfindungen und Gefühle. Und nur wenn und soweit sie zu einer Vorstellung ihres eignen Wesens gelangt, hat sie ein Bewußtseyn von sich selber, ein Selbstbewußtseyn.

Unsre ersten einfachen Vorstellungen, die Elemente, aus denen aller anderweitige Inhalt unsres Bewußtseyns gebildet wird, gehen von sinnlichen Empfindungen und psychischen Gefühlen aus. Je stärker diese sind, desto energischer lenken sie auf sich selbst die sie unterscheidende Thätigkeit. Indem letztere die an sich bestimmten Empfindungen und die ebenso bestimmten Gefühle, Triebe und Begierden von einander und von der empfindenden, fühlenden, begehrenden Seele unterscheidet und damit dieselben zu Vorstellungen erhebt, wird die Bestimmtheit, die ihnen an sich zukommt und zugleich eine Bestimmtheit der Seele selbst ist, zu einer Bestimmtheit für die Seele. Die bedeutendste Rolle spielen dabei die Sinnesempfindungen. Denn während die Lust- und Schmerzempfindungen, die Begierden und die psychischen Gefühle nur vorübergehend sich einstellen, sind es die Sinnesempfindungen, die in Folge der fortwährenden Einwirkung der äußern Dinge auf unsre Sinnesorgane fortwährend in der Seele sich erzeugen; und weil sie eben nur unter Mitwirkung der äußern Dinge entstehen, werden sie durch Unterscheidung dieses äußern Factors ihres Ursprungs von der Seele selbst und deren Bestimmtheiten zu Wahrnehmungen, d. h. zu den so wichtigen Vorstellungen von der Existenz und Beschaffenheit äußerer reeller Gegenstände.

Ist das Bewußtseyn nur der Erfolg, die immanente Wirkung der unterscheidenden Thätigkeit, die als solche nicht nur scheidend und trennend, sondern auch beziehend und verknüpfend, vergleichend, zusammenfassend, ordnend thätig ist, so kann der Inhalt des Bewußtseyns in nichts Andreem als in Vorstellungen bestehen; was man oft genug verkannt und die Triebe, Begierden u. als unmittelbaren Inhalt des Bewußtseyns betrachtet hat. Aller und jeder Inhalt des Bewußtseyns ist rein als solcher Vorstellung, nur Vorstellung, sey es eine neue, eben erst entstehende oder eine erinnerte, in's Bewußtseyn zurückgerufene Vorstellung, sey sie Perception, Wahrnehmung, Anschauung, oder Allgemeinvorstellung, Begriff, Idee. Und das was diesen Inhalt trägt oder in sich faßt, ist nicht ein besondrer Raum, in welchem die Vorstellungen eintreten, zu welchem sie hinstreben und aus welchem sie sich gegenseitig zu verdrängen suchen (Herbart), sondern der Träger der Vorstellungen, weil der Grund des Bewußt-

seyns überhaupt, ist die Seele selbst als sich in sich unterscheidende und damit das Unterschiedene ihr selbst immanent gegenüberstehende Kraft und Thätigkeit.

Im Bewußtseyn, ergab sich ferner, ist zwar zugleich implicite ein Wissen der Seele von sich selbst gegeben, aber bloß als des noch unbestimmten Gegenpunktes der auf die Objecte gerichteten Unterscheidung, und mithin nur als eines unbekannten Etwas, dem die einzelnen Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen u. an gehören und das nur in diesen seine Bestimmtheit hat. Zum Selbstbewußtseyn wird das Bewußtseyn erst, wenn die Seele nicht mehr bloß ihre einzelnen gegebenen Bestimmtheiten von einander unterscheidet, sondern ihre unterscheidende Thätigkeit direct auf ihr eigenes Wesen, ihre eignen Zustände, Thätigkeiten, Verhältnisse richtet und damit sich selbst von ihren wechselnden Zuständen, ihren Qualitäten, ihren Kräften, Thätigkeiten und deren Acten unterscheidet. In dem damit gesetzten Unterschiede wird sie sich selbst als das Eine, sich gleichbleibende, über den Wechsel erhabene Subject aller jener Bestimmtheiten als seiner Prädicate immanent gegenständlich. Und indem sie diese Gegenständlichkeit in die anschauliche Form ihres Leibes kleidet und sie von andern menschlichen Körpergestalten und Charakteräusserungen unterscheidet, gewinnt sie eine bestimmte, mehr oder minder deutliche Vorstellung von sich selbst, deren Inhalt sie als ihr Ich bezeichnet.

Vom Selbstbewußtseyn aus gelangten wir endlich durch Schlüsse und Folgerungen zu dem Ergebniss, mit welchem wir oben schlossen, daß nämlich die unterscheidende Kraft, das Vermögen der Selbstunterscheidung, insofern unser eigentliches Selbst, unser menschliches Selbst ausmacht, als sie es ist, auf der nicht nur unser Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, sondern auch unser Wille als Wille und somit alles Das beruht, wodurch die menschliche Seele von der thierischen sich unterscheidet und worin ihre geistige Wesenheit besteht. —

Wir übergehen den Nachweis, daß das Unterscheidungsvermögen und somit unser Denken, — das eben nur ein Vorstellen, ein Scheiden, Beziehen und Verknüpfen von Vorstellungen ist — nach bestimmten immanenten Gesetzen und Normen thätig ist und ihnen gemäß verfahren muß, weil sie in seiner eignen Natur oder Wesenheit liegen.*) Wir übergehen den weitem Nachweis,

*) Neuerdings hat Dr. Rabus diesen Nachweis, den ich in meinen logischen Schriften geführt habe, zu widerlegen gesucht (Philos. Monatshefte, Bd. IX,

daß diese Gesetze und Normen nicht nur für unser Denken, sondern auch für das Seyn und die Beschaffenheit der reellen Dinge so gewiß Geltung haben müssen, so gewiß letztere viele, mannichfaltige, und somit realiter unterschiedene sind. Diesen doppelten Nachweis hat die Logik zu führen; denn jene Gesetze und Normen sind die *s. g.* Denkgesetze und logischen Kategorien. Die Logik zweigt daher an dieser Stelle von der Psychologie sich ab, ist aber andererseits, eben weil sie jenen Nachweis zu führen hat, doch kein bloßer Theil der Psychologie, sondern insofern die Voraussetzung derselben, als sie eben in und mit jenem Nachweis nicht nur den Begriff der Gewißheit und Evidenz, als der Kriterien des Wissens und damit der Wissenschaft, sondern auch die Entstehung, Bedeutung und Geltung unsrer Begriffe überhaupt wie unsrer Urtheile und Schlüsse, kurz die Möglichkeit und die Bedingungen des Wissens zu erörtern hat. Diese Erörterung als Aufgabe der Logik und damit die Logik selbst bildet den ersten Haupttheil der Erkenntnistheorie; und die Erkenntnistheorie ist die Voraussetzung der Psychologie, weil letztere als Wissenschaft denselben Gesetzen und denselben Bedingungen unterworfen ist, auf denen unser Wissen und Erkennen überhaupt beruht, und die nothwendig erst dargelegt seyn müssen, ehe von irgend einer Wissenschaft als Wissenschaft die Rede seyn kann. (Ich verweise daher in Betreff dieser logischen und erkenntnistheoretischen Fragen auf meine öfter schon erwähnten Schriften zur Logik und Erkenntnistheorie.)

Dagegen glauben wir schließlich einige Einwendungen berückichtigen zu müssen, welche theils im Leser von selber aufgestiegen seyn werden, theils von andern Psychologen gegen unsre Theorie des Bewußtseyns erhoben worden sind.

Zunächst scheint ihr die Thatfache zu widersprechen, daß wir, wenn wir eine Empfindung percipiren, wenn wir wahrnehmen, überlegen, nachdenken *z.*, gar kein Bewußtseyn haben von der

(S. 409 ff.). Aber diese — an großer Unklarheit leidende — Widerlegung widerlegt sich selbst, da sie von einem falschen Begriff des Unterscheidens ausgeht und erkennt, daß alles Unterscheiden zwar zunächst ein Scheiden, aber kein bloßes Scheiden ist, sondern zugleich ein Beziehen der Geschiedenen auf einander involvirt, und da sie schließlich zu Sätzen gelangt, welche das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs aufheben, und somit implicite behauptet, daß ein hölzernes Eisen oder ein viereckiges Triangel sehr wohl denkbar sey.

unterscheidenden Thätigkeit, die wir der Theorie gemäß dabei ausüben, daß vielmehr mit der Empfindung (z. B. bei einer Verletzung unfres Körpers) die Perception, mit der Wahrnehmung die Vorstellung des wahrgenommenen Dinges, mit der Erinnerung die Vorstellung des vergangenen Ereignisses, mit der Ueberlegung die Vorstellungen der Objecte, denen sie gilt, ganz von selbst sich einzustellen scheinen. Allein zunächst leuchtet ja ein, daß wenn durch die unterscheidende Thätigkeit das Bewußtseyn erst entsteht, wir von dieser Thätigkeit und der Art ihrer Ausübung unmittelbar kein Bewußtseyn haben können. Wir üben sie eben gemeinsam und insbesondre anfänglich völlig unbewußt aus, und daher wissen wir natürlich nichts davon, daß wir nur durch dieselbe eines Schmerzgefühls, einer Sinnesempfindung u. uns bewußt werden. Andererseits haben wir bereits angedeutet, daß und inwiefern es bei der wiederholten Wahrnehmung eines uns bereits bekannten Gegenstandes keiner neuen Unterscheidung bedarf. In diesem Falle findet sich (durch Anregung des Erinnerungsvermögens) die frühere Sinnesperception, die bereits zur Vorstellung geworden war, von selbst als Vorstellung wieder ein, und indem wir unmittelbar die Gleichheit ihres Inhalts mit dem wahrgenommenen Gegenstande percipiren, brauchen wir die Beschaffenheit desselben nicht erst durch Unterscheidung von andern Gegenständen uns zum Bewußtseyn zu bringen, weil sie in der reproducirten Vorstellung bereits gegeben ist, also bereits Inhalt unfres Bewußtseyns ist. Nichtsdestoweniger beruht der ganze Vorgang doch im Grunde auf einem Acte der unterscheidenden (vergleichenden) Thätigkeit. Denn daß der Inhalt der reproducirten Vorstellung derselbige sey mit dem der gegenwärtigen Wahrnehmung, diese Gleichheit beider appercipiren wir, d. h. werden uns ihrer bewußt doch nur durch einen Act der vergleichenden Thätigkeit, von dem wir nur darum nichts wissen, weil das Resultat mit solcher Geschwindigkeit, Bestimmtheit und Sicherheit sich ergibt, daß wir keine Veranlassung haben, auf die Art und Weise, in der es entstanden, zu reflectiren. Wo diese Bestimmtheit und Sicherheit fehlt, wo wir ungewiß sind, ob der Gegenstand der frühern mit dem der gegenwärtigen Wahrnehmung derselbige sey, werden wir uns recht wohl bewußt, daß wir nur durch eine Vergleichung beider die Vorstellung ihrer Identität gewinnen. —

Unmittelbar und an sich sind, wie gezeigt, unfre Empfindungen und Gefühle, Strebungen und Begehungen nicht schon als solche

auch Vorstellungen, sondern nur vorstellbar, d. h. sie können unter den angegebenen Bedingungen zu Vorstellungen werden. Aber was der Seele bereits zum Bewußtseyn gekommen und eine Bestimmtheit für dasselbe gewonnen hat, was also bereits Vorstellung geworden ist, behält natürlich dieß Gepräge der Gegenständlichkeit, d. h. seine (wenn auch allmählig sich abschwächende) Bestimmtheit für das Bewußtseyn; es bleibt nothwendig was es durch die unterscheidende Thätigkeit geworden ist, solange es durch letztere nicht geändert wird; es bleibt mithin an sich Vorstellung, d. h. es behält die Form der Vorstellung, auch wenn die unterscheidende Thätigkeit auf andre Objecte sich richtet und es damit aus dem Bewußtseyn schwindet. Eine Vorstellung, die nicht vorgestellt wird, weil nicht (mehr) Inhalt des Bewußtseyns ist, scheint allerdings ein Widerspruch zu seyn. Aber der Widerspruch löst sich, wenn wir — wie wir doch müssen — den Stoff der Vorstellung von ihrer Form unterscheiden. Ihrem Stoffe nach ist jede Vorstellung eine gegebene, ohne das Zuthun der unterscheidenden Thätigkeit vorhandene Bestimmtheit der Seele, bestehe dieselbe in einer Sinnesempfindung, Gefühlsaffection, Strebung, Begehrung (den Elementen, aus denen alle unsre Begriffe, Urtheile zc. sich bilden), oder in einer psychischen Function, Thätigkeit, Kraft und deren Gesetzen und Normen. Die Form der Vorstellung ist dagegen diejenige Bestimmtheit, welche dieser Stoff durch die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit für das Bewußtseyn erhält. Weil er diese Bestimmtheit nur durch unsre eigne Thätigkeit erhält und weil wir letztere genau und sorgfältig oder nachlässig und flüchtig ausüben können, so ist damit zugleich die Möglichkeit des Irrthums gesetzt: wir können das Gegebene ungenau, einseitig, falsch auffassen, d. h. das vorgestellte Object kann mit dem gegebenen, ihm zum Grunde liegenden Stoffe, den es repräsentirt, möglicherweise nicht übereinstimmen. Diese Bestimmtheit kann als Bestimmtheit dem Stoffe der Vorstellung verbleiben, auch wenn er nicht mehr Inhalt des Bewußtseyns ist. Denn dieß Verbleiben besagt nur, daß der Stoff die Bestimmtheit als seinen Besitz mit sich führt sobald er wieder zum Inhalt des Bewußtseyns wird, daß er stets nur mit und in dieser Bestimmtheit uns wieder zum Bewußtseyn kommt. Ob er sie außerhalb des Bewußtseyns behält, können wir nicht wissen, weil wir von nichts wissen können, was nicht irgendwie Inhalt unsres Bewußtseyns zu werden vermag. Mag

also immerhin die Vorstellung, wenn sie aus dem Bewußtseyn schwindet, d. h. ihr Object nicht mehr vorgestellt wird, auch nicht mehr den Namen einer Vorstellung verdienen, so steht doch fest: ist ein Object einmal Inhalt einer Vorstellung geworden, so tritt es, von der Erinnerung zurückgerufen, in jener Bestimmtheit, die es durch die unterscheidende Thätigkeit und damit für das Bewußtseyn erhalten hat, und somit als ein bereits unterschiedenes vor die Seele hin, braucht mithin nicht erst unterschieden und zur Vorstellung erhoben zu werden, sondern hat eben bereits Gepräge und Form der Vorstellung. Daraus erklärt es sich, daß wir uns nur unsrer Vorstellungen zu erinnern vermögen, und daß wir uns ihrer um so leichter und sicherer erinnern, je bestimmter, klarer, deutlicher sie ursprünglich gefaßt wurden. Vom Erinnerungsvermögen werden wir in einem folgenden Abschnitt handeln. Hier bemerken wir nur, daß bei und zu jeder Erinnerung doch insofern ein Act der unterscheidenden Thätigkeit erforderlich ist, als wir nothwendig die erinnerten Vorstellungen von den präsenten Wahrnehmungen oder dem gegenwärtig gegebenen Inhalt des Bewußtseyns unterscheiden müssen, wenn nicht Vergangenheit und Gegenwart, Erinnerung und Wahrnehmung, und somit die nur innerlich vorgestellten und die äußerlich angeschauten Objecte chaotisch in einander fließen, confundirt und verwechselt werden sollen. Nur durch einen solchen Act der Unterscheidung werden wir uns bewußt, daß wir uns erinnern; nur dadurch kommt uns die vergangene Vorstellung als eine nur erinnerte zum Bewußtseyn. —

Behalten unsre Vorstellungen, auch wenn sie aus dem Bewußtseyn verdrängt oder entlassen werden, im angegebenen Sinne die Form der Vorstellung, so erklärt es sich weiter, wie es möglich ist, daß wir mit den Vorstellungen, die wir uns einmal gebildet haben und die uns die Erinnerung wieder vorführt, beliebig schalten und walten, sie umgestalten, theilen, scheiden und neu verknüpfen können. Denn sie treten eben als fertige Vorstellungen wiederum vor die Seele, und da sie von ihr selbst durch eigne spontane Thätigkeit producirt sind, so wird die Seele auch über die Bestimmtheit, die sie ihnen selbst gegeben, eine gewisse (wenn auch beschränkte) Macht auszuüben im Stande seyn. Dieses beliebige Umgestalten, Disponiren und Combiniren der Vorstellungen pflegt man einem besondern Vermögen, der Einbildungs-

kraft (resp. der Phantasie) beizumessen.*) Wir können indeß — aus Gründen, die wir weiter unten darlegen werden — dieß Vermögen wiederum nur für einen Ausfluß, eine besondre Aeußerung oder Thätigkeitsweise derselben Kraft der Selbstunterscheidung erachten, die unsre Vorstellungen hervorruft. Jedenfalls leuchtet ein: sofern die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit die zu unterscheidenden Objecte nothwendig auf einander bezieht, und somit nicht nur scheidend und trennend, sondern auch synthetisirend, verknüpfend, und eben damit die Objecte für das Bewußtseyn bestimmend wirkt, so übt sie alle diejenigen Functionen, welche gemeinhin der Einbildungskraft beigemessen werden. Warum also sollte sie diese Functionen nicht auch an den bereits entstandenen Vorstellungen auszuüben vermögen? Warum sollte sie dieselben nicht beliebig sondern, zerlegen, neu verknüpfen und zusammenreihen, anders bestimmen und damit abändern und umgestalten können? Jedenfalls steht das Wirken der Einbildungskraft, auch wo sie unbewußt und unwillkürlich thätig ist, keineswegs in Widerspruch mit unsrer Grundanschauung vom Ursprung unsrer Vorstellungen überhaupt. —

Aber, wird man weiter einwenden und hat man gegen unsre Theorie eingewendet, das Unterscheiden ist ja eine so allgemeine Kraft und Thätigkeit, daß sie nicht bloß von allen organischen Wesen, sondern sogar von den unorganischen Körpern geübt wird, und daher weder überhaupt als das specifisch psychische Grundvermögen der Seele noch als Ursache der specifisch psychischen Erscheinungen des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns betrachtet werden kann. „Ist jedes Wesen, welches die Fähigkeit des Unterscheidens besitzt, ein bewußtes, dann hat auch der Magnetstein Bewußtseyn. Denn er unterscheidet den Nordpol des entgegengesetzten Magneten vom Südpol, indem er mit einem jeden seiner eignen Pole den ungleichnamigen anzieht und den gleichnamigen abstößt. Auch unterscheidet er Eisen von Holz: denn zu jenem bewegt er sich hin oder reißt es an sich, während er sich gegen

*) Daß dieß Vermögen keineswegs schöpferisch thätig ist, sondern in Wahrheit nur anderweitig (aus den Sinnesempfindungen, Gefühlen etc.) bereits entstandene Vorstellungen und Begriffe umbildet, nur gegebene Elemente sondert und neu verknüpft, werden wir weiter unten (Abschnitt III) des Nähern darthun. Hier erwähnen wir der Einbildungskraft wie des Erinnerungsvermögens nur, um auf sie gestützte Einwürfe gegen unsre Ansicht vom Grund und Ursprung des Bewußtseyns zu widerlegen.

wieses gleichgültig verhält. Es unterscheidet der Pflanzentrieb die Helligkeit von der Finsterniß, indem er dem Lichte entgegenwächst, das Dunkel meidet. Hyacinthen im Zimmer senken ihren anbiegsamen Stengel nach der Fensterseite bis zum Winkel von 60° und darüber. In solchen und ähnlichen Fällen zeigt die Natur eine sehr sichere Unterscheidungsfähigkeit, ohne daß sich irgend ein Mensch einfallen läßt vom Bewußtseyn reden zu wollen“ (Fortlage, System der Psychologie, Leipzig 1855, I, 69.). *)

Der Einwand scheint uns Falsches und Wahres ineinanderzumischen. Wir müssen zunächst, gestützt auf die Autorität der Physik, entschieden bestreiten, daß jene Thätigkeit des Magnetsteins ein Unterscheiden sey oder involvire. Denn wenn er den ungleichnamigen Pol eines Magneten anzieht, den gleichnamigen abstößt, Eisen an sich reißt, Holz unbewegt läßt, so beruht der Vorgang nach der allgemeinen wohlbegründeten Annahme der Physiker auf gegenseitiger Anziehung und gegenseitiger Abstoßung der Körper, in denen die magnetische Kraft wirkt. Wie im chemischen Prozesse die wohlverwandten Stoffe sich gegenseitig anziehen, d. h. zu einander sich hinbewegen und mit einander sich chemisch verbinden, wie also die chemische Affinität nur eine Kraft der Wechselwirkung ist, wie gleichermaßen die Krystallisation, die Cohäsion und Adhäsion, die elektrischen Erscheinungen, die Licht-

*) Wenn Fortlage seinerseits das Bewußtseyn in die Fähigkeit setzt, „auf erst zu empfangende Vorstellungen zu lauern“, und demgemäß meint, das Bewußtseyn sey „Lauschsamkeit, Lauersamkeit, Erwartungsamkeit, Aufmerksamkeit, diese aber sey der rege oder in Wirklichkeit begriffene Zweifel in Beziehung auf zu empfangende Vorstellungen“ (S. 76 ff.), so übersieht er 1) daß sowohl uns wie auch ohne Zweifel schon dem Kinde Schmerzgefühle wie Sinnesempfindungen aller Art sich aufdrängen, zum Bewußtseyn kommen, Vorstellungen werden, ohne alles Lauschen, Lauern, Erwarten oder Aufmerken, ja daß infolge starker Nervenreizungen und Sinnesempfindungen uns Perceptionen und Vorstellungen entstehen, auf die wir nicht nur nicht lauschen und lauern, sondern die wir verabscheuen, nicht wünschen und erwarten, und daher auch nicht auf sie „aufmerken“. Er übersieht 2) daß jener „Zweifel in Beziehung auf zu empfangende Vorstellungen“ das Bewußtseyn und die Vorstellung voraussetzt, weil ich nicht zweifeln kann, ob eine Vorstellung eintreten werde oder nicht, ohne die Vorstellung ihres möglichen Eintretens bereits zu haben, so wenig wie ich auf eine zu empfangende Vorstellung lauern, aufmerken, sie erwarten kann, ohne die Vorstellung ihres möglichen Eintretens bereits zu haben. In Erwägung dieser Thatsachen und gestützt auf die obige Erörterung des Begriffs der Aufmerksamkeit kann ich seiner Ansicht vom Ursprung des Bewußtseyns nicht beipflichten, sie scheint mir vielmehr unhaltbar zu seyn.

und Wärmewirkungen nur auf einer mannichfach modificirten Wechselwirksamkeit der (ponderablen und inponderablen) Stoffe beruhen, gerade so äußert sich auch die magnetische Kraft nur in der Form der Wechselwirkung, d. h. in einer Thätigkeitsweise, bei welcher nicht ein activ Wirkendes, Thätiges (Subject) und ein passiver Gegenstand des Wirkens (Object) sich gegenüberstehen, sondern zwei Objecte nur auf, gegen oder mit einander wirken. Das Unterscheidungsvermögen ist dagegen eine Kraft, die zwar der Anregung bedarf, die aber, einmal angeregt, insofern selbständig thätig ist, als ihre Thätigkeit auf ein gegebenes Object geht ohne von einer Gegenthätigkeit oder Mitwirkung des Objects bedingt und bestimmt zu seyn. So wenigstens zeigen uns die Thatfachen der Selbstbeobachtung das Wirken des Unterscheidungsvermögens. Die bestimmte Sinnesempfindung, Gefühlsaffection, Begierde wird unterschieden, ohne mit oder bei dem Unterscheiden als solchem mitzuwirken; nur von ihrer Existenz und Beschaffenheit, weil sie eben Object des Unterscheidens ist, erscheint natürlich das Resultat desselben mitbedingt, während es in jeder andern Beziehung lediglich von dem Maaße der intensiven und extensiven Stärke des Unterscheidungsvermögens und von dem Grade der Genauigkeit oder Ungenauigkeit seiner Ausübung abhängig erscheint. —

Müssen wir sonach dem Magnetstein wie jedem unorganischen Körper das Unterscheidungsvermögen absprechen, so werden wir es dagegen, aus denselben Gründen, dem Pflanzenteime allerdings beilegen müssen. Wenn er auch nicht die Helligkeit von der Finsterniß unterscheidet, — denn die angeführten Thatfachen lassen sich einfacher aus der Einwirkung des Lichts auf die organischen Stoffe und Functionen der Pflanze erklären, — so involvirt doch gerade seine Hauptthätigkeit, auf welcher das Wachsthum, die Bildung und Entwicklung der Pflanze beruht, ein Unterscheiden. Denn wenn die Pflanze Wassertheilchen, Kohlensäure, Ammoniak, Kali &c., kurz alle die Stoffe, die sie zu ihrer Ernährung braucht, aus der Luft und der Erde anzieht und in sich aufnimmt, so übt sie eine Anziehungsthätigkeit, welche nicht wohl auf Wechselwirkung beruhen kann. Es ist wenigstens nicht sehr wahrscheinlich, daß jene Nahrungsstoffe auch ihrerseits die Pflanzen oder Pflanzenzelle anziehen. Jedenfalls äußert die Pflanze eine wenn auch bedingte und beschränkte Selbstthätigkeit darin, daß sie die unorganischen Nahrungsstoffe nicht nur herbeizieht, sondern auch

in sich aufnimmt, und in organische Materie umwandelt. Eben damit aber übt sie implicite eine unterscheidende Thätigkeit. Wenigstens vermögen wir die Thatfache, daß sie von den mannichfaltigen unorganischen Stoffen, die gleichzeitig sich ihr darbieten, einige in sich aufnimmt, andre dagegen zurückweist, also eine Wahl zwischen ihnen trifft, nicht wohl anders aufzufassen: dieses Wählen involvirt ein Unterscheiden, ein Erfassen des Unterschieds der verschiedenen Stoffe. Man kann wohl sagen: eben wegen der gegebenen Verschiedenheit der unorganischen Stoffe wirken die Einen (die Nahrungsstoffe) anders auf die Pflanze ein als die andern, und nur in Folge dieser verschiedenen Einwirkung nimmt sie die einen in sich auf und weist die andern zurück. Allein die verschiedene Einwirkung kann nur bewirken, daß die Pflanze von den verschiedenen Stoffen verschiedentlich afficirt oder angeregt wird: denn die Aneignung und Assimilation der Stoffe ist jedenfalls ihre eigne Thätigkeit. Auf diese verschiedene Anregung reagirt sie mit einer verschiedenen Thätigkeit, indem sie nicht nur den einen Stoff aufnimmt, den andern abweist, sondern auch von den aufgenommenen Stoffen die einen in dieser, die andern in anderer Weise verwendet. Nicht also die Stoffe selbst, sondern ihr Unterschied ruft die verschiedene Thätigkeit der Pflanze hervor: sie könnte nicht unterschiedlich reagiren, wenn nicht der Unterschied als solcher auf sie einwirkte. Aber eben dieses Reagiren auf den einwirkenden Unterschied involvirt ein Unterscheiden. Die Pflanze könnte die unterschiedlichen Stoffe nicht unterschiedlich behandeln, wenn dieselben nicht auch für sie unterschiedliche wären, d. h. wenn sie sie nicht von einander unterschiede. Dazu kommt, daß sie die Stoffe nicht nur verschieden behandelt, sie nicht nur in verschiedene organische Bestandtheile umsetzt, sondern diese Bestandtheile auch verschiedentlich scheidet und verknüpft, componirt und disponirt, und daß sie dabei wie nach einem vorgeschriebenen Formular verfährt, indem sie dem bestimmten Typus folgt, dem die Gestalt jeder einzelnen Pflanzenart entspricht. Diese morphologische Thätigkeit scheint uns ein Unterscheiden der zu disponirenden Stoffe so unabweislich vorauszusetzen, daß wir sie ohne diese Voraussetzung nicht zu denken vermögen. Denn wie ist es möglich, den mannichfaltigen Bestandtheilen, und zwar nicht bloß den verschiedenen, sondern auch den einander gleichen, je nach dem Typus des Ganzen ihre bestimmte Stelle anzuweisen, ohne sie implicite von einander zu unterscheiden? Diese Thä-

tigkeit übt die Pflanze zwar nur rein instinctiv: die Kraft des Unterscheidens wirkt in ihr nach immanenten Normen ganz eben so wie die Schwerkraft in jeder Körpermasse nach dem Gesetze der Gravitation oder die chemische Anziehungskraft nach dem Gesetze der Affinität. Gleichwohl übt sie diese Thätigkeit nicht nur, sondern die Ausübung derselben ist ihr so wesentlich, daß sie ohne dieselbe keine Pflanze, kein organisches Wesen seyn würde. —

Nichtsdestoweniger ist es ganz richtig, daß es sich bis jetzt noch kein Mensch hat einfallen lassen, vom Bewußtseyn der Pflanze reden zu wollen. Auch wir sprechen der Pflanze Bewußtseyn ab. Aber das ist keineswegs eine Inconsequenz. Denn wir haben niemals behauptet, daß das bloße Unterscheiden rein als solches das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zur Folge habe. Wir haben vielmehr stets behauptet, daß nur die Thätigkeit der Selbstunterscheidung, des Sich-unterscheidens in sich und von Andreem, Grund und Quelle des Bewußtseyns sey. Von dieser Unterscheidung aber findet sich in den Functionen und Thätigkeitsweisen der Pflanze keine Spur. Sie unterscheidet keineswegs sich von den sie umgebenden Stoffen noch von ihren eignen Bestimmtheiten, Bestandtheilen, Functionen, sondern immer nur die Stoffe, die sie braucht, von andern Stoffen. Dadurch werden sie ihr keineswegs immanent gegenständlich, sondern bleiben ihr rein äußerlich: sie übt eben ihre unterscheidende Thätigkeit nur an ihnen und auf sie, sie übt sie nur implicite, indem sie aufnehmend und abweisend, vertheilend und zusammenordnend thätig ist. Von Vorstellung und Bewußtseyn kann mithin keine Rede seyn. Selbst wenn der Pflanze Empfindung oder doch ein Analogon von Empfindung beizumessen wäre, — was Th. Fechner sehr wahrscheinlich gemacht hat, — so würde ihr doch noch immer nicht Vorstellung und Bewußtseyn zugesprochen werden können. Denn dazu wäre weiter erforderlich, daß die Pflanze ihre Empfindungen nicht nur von einander, sondern auch von sich (dem empfindenden Agens) unterschiede; und für diese Annahme läßt sich nicht der geringste Grund anführen.

Dennoch meinen wir, daß die Pflanze, eben weil sie unterscheidet, als ein beseeltes Wesen anzusehen sey. Denn das Unterscheidungsvermögen ist, wie wir gezeigt zu haben glauben, doch insofern für die specifisch psychische Grundkraft (durch welche die Seele eben Seele ist) zu erachten, als es, wenn auch erst auf der höheren Bildungsstufe der Selbstunterscheidung, doch an

sich Grund und Quell des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns ist. Die Beseelttheit der Pflanze erscheint nur darum zweifelhaft, weil sie eben noch auf der niedrigsten Stufe psychischer Bildung und Entwicklung steht. Denn das allgemeine, auf der Bedingtheit aller Naturkräfte beruhende Gesetz, daß jede Kraft den ganzen Umfang der ihr möglichen Wirkungen nur da äußert, wo die Umstände und Bedingungen, d. h. die übrigen mitwirkenden Naturkräfte ihre volle Gunst ihr zuwenden, gilt auch für die psychische Kraft. Ihre Wirksamkeit ist insbesondere an die Lebenskraft gebunden. Diese aber hat im Gebiete der vegetabilischen Organisation eine andre Aufgabe als innerhalb des Thierreichs. Dort hat sie die unorganischen Stoffe zunächst erst in organische Materie zu verwandeln und muß diese Verwandlung fortdauernd vollziehen, wenn ein Thierreich entstehen und bestehen soll. Nur aus bereits organisirten Stoffen vermag die Lebenskraft durch neue Combination die Elemente des thierischen Organismus zu bilden, den gebildeten zu erhalten und allmählig auf höhere Stufen der Bildung zu erheben. Die eine Thätigkeit ist die Voraussetzung und Vorbedingung der anderen. In der Bedingtheit der Lebenskraft und der Naturkräfte überhaupt liegt es mithin, daß ihre Wirksamkeit nothwendig Stufen und Grade hat. Dann aber erklärt es sich auch aus derselben Bedingtheit, daß und warum die Lebenskraft auf der ersten Stufe ihrer Wirksamkeit nicht im Stande ist, der psychischen Kraft die Mittel zur vollen Entfaltung ihrer Wirkungen zu liefern. Die vegetabilische Organisation — eben weil in ihr die Lebenskraft noch vorzugsweise nur auf die Verwandlung der unorganischen Stoffe in organische Materie überhaupt gerichtet ist — entbehrt noch der besonderen Medien (Organe), deren die psychische Kraft bedarf, um diejenigen Wirkungen in voller Deutlichkeit zu äußern, die wir als Zeichen der Beseelttheit anzusehen pflegen. Die vegetabilische Organisation, weil sie selbst als Organisation noch die erste niedrigste Stufe einnimmt, gestattet daher auch der psychischen Kraft nur in ersten allgemeinen Anfängen, als bloße vis plastica, als morphologische, die Stoffe und Bestandtheile unterscheidende und disponirende Thätigkeit sich zu erweisen, und nur nebenher in unvollkommenen Ansätzen und Analogien die höhern psychischen Functionen der Empfindung und freien Bewegung zu üben. Die Frage, ob Lebenskraft und psychische Kraft nur verschiedene Thätigkeitsweisen Einer und derselben Grundkraft oder zwei ursprünglich verschiedene Kräfte seien, kann

dabei ganz außer Betracht bleiben; — genug, beide Kräfte, mögen sie an sich zwei oder Eine seyn, erscheinen an eine stufenweis fortschreitende Entfaltung und Vervollkommenung ihrer Wirkungen gebunden, gehen bei diesem Proceß ihrer Entwicklung überall Hand in Hand, und sind daher wahrscheinlich nur integrierende, sich gegenseitig bedingende Momente desselben Einen Kraftcentrums der Seele.

Demgemäß zeigen die niedrigsten Thiergeschlechter (Polypen, Infusorien 2c.) noch sehr geringe und unbestimmte Unterschiede von der Pflanzenorganisation, und entsprechend gering erscheinen die Differenzen in Betreff ihrer psychischen Begabung. Auch sie haben noch keine Nerven, keine Muskeln; auch bei ihnen finden sich noch keine Spuren oder doch nur völlig unsichere Anzeichen von Empfindung (Vgl. Gott und die Natur, 2te Aufl. S. 405 ff.) Eine bestimmte, klar erkennbare Differenz zwischen Pflanze und Thier tritt erst bei den höheren Thiergeschlechtern hervor, d. h. sie zeigt sich erst da, wo der animalische Organismus in seiner Ausbildung so weit gelangt ist, daß er nicht nur zur Empfindung überhaupt, sondern zu einer bestimmt unterschiedenen Mannichfaltigkeit von Empfindungen befähigt wird. Nur um diese Mannichfaltigkeit, die Bedingung des Unterscheidens, zu vermitteln, scheint das Nervensystem, dessen erste Ansätze gleichzeitig auftreten, nothwendig zu seyn; je höher wenigstens das Nervensystem des Thiers nach den verschiedenen functionellen Seiten entwickelt erscheint, desto größer erscheint auch die Stärke und Mannichfaltigkeit der Empfindungen, Triebe, Perceptionen. Vermittelt desselben werden in den höheren Thieren die Einwirkungen von außen, welche in der Pflanze bloße Reize bleiben oder doch nur ein Analogon von Empfindung ergeben, zu bestimmten, unterscheidbaren Affectionen der Seele, zu Empfindungen im engeren Sinne, die wir als solche zu erkennen vermögen. Bei den niedrigeren, obwohl bereits mit Nerven begabten Thieren läßt sich zwar noch zweifeln, ob sie die jedenfalls geringe Zahl ihrer wenig verschiedenen Empfindungen nicht bloß empfangen und mit bloßen Reflexbewegungen beantworten. Denn ihr Verhalten bietet keine erkennbaren Zeichen einer Unterscheidung derselben dar. Bei den höheren Thieren dagegen sehen wir deutlich, daß sie Empfindungen nicht bloß haben, sondern auch unterscheiden, indem sie offenbar die angenehmen suchen, die unangenehmen fliehen. Erst damit bekundet sich die psychische Kraft in einem höheren Stadium ihrer Entwicklung, in einer neuen, folgenreichen, bisher nicht möglichen

Wirkung: damit bekundet sie sich erst als psychische Kraft im engeren Sinne. Denn dieß Unterscheiden ist der Anfang, der erste Act der Selbstunterscheidung der Seele, indem sie damit eben ihre eignen psychischen Affectionen von einander unterscheidet.

Es ist möglich, daß von den höhern Thiergeschlechtern wiederum die niedriger stehenden Gattungen bei diesem ersten Acte der Selbstunterscheidung stehen bleiben, d. h. daß bei ihnen die Seele ihre Empfindungen nur von einander, nicht aber von sich selbst unterscheidet, und sonach auf dieselben auch nur gemäß dieser ihrer Unterschiedenheit reagirt. Bei den höchsten Thiergeschlechtern tritt jedenfalls auch dieß Sichunterscheiden der Seele ein. Denn bei ihnen werden die Sinnesempfindungen offenbar zu bestimmten Perceptionen der äußern Gegenstände, durch die sie vermittelt sind. Das Percipiren aber setzt, wie gezeigt, voraus, daß die Sinnesempfindung zu einer Selbstempfindung der Seele geworden, indem sie in und mit ihrer Entstehung zugleich ein bestimmtes (angenehmes oder unangenehmes) Gefühl hervorruft. In ihm giebt die Bestimmtheit, welche der Seele durch die Sinnesempfindung zu Theil geworden, der Zustand, in den sie dadurch versetzt ist, der Seele sich kund. Die Seele erhält mithin dadurch implicite eine Kunde von sich selber, die zwar nicht ihr Seyn und Wesen überhaupt, sondern sie nur in diesem bestimmten Zustande (des Empfindens) betrifft, die aber doch sie befähigt, ihre Empfindungen nicht nur von einander, sondern auch von sich selbst zu unterscheiden. Und dieses Sichunterscheiden von ihren Sinnesempfindungen ist offenbar die *conditio sine qua non* der Wahrnehmung, weil ohne diesen Act der Unterscheidung die Seele unmöglich ihre Sinnesempfindungen, die doch nur ihre Affectionen sind, von sich abzulösen und nach außen, auf Gegenstände außer ihr zu beziehen, also nichts wahrzunehmen vermöchte. —

Mit diesem Acte ist denn zugleich der erste Keim und Anfang des Bewußtseyns gegeben, aber nur der erste Anfang desselben, d. h. ein Bewußtseyn, dem noch das Selbstbewußtseyn fehlt und das es daher noch zu keiner objectiven Kenntniß, zu keinem Wissen bringt, das also insofern zugleich noch kein Bewußtseyn ist. Unfres Erachtens wenigstens läßt sich aus den Thatfachen, die über das psychische Leben der anerkannt begabtesten Thiergeschlechter vorliegen, nur so viel entnehmen: das Thier richtet sein Unterscheidungsvermögen direct und unmittelbar nur auf seine Sinnesempfindungen, Triebe u., und nur indem es diese von

einander unterscheidet, also nur *implicite* und *indirect* unterscheidet es sie von sich selbst, von seiner empfindenden, fühlenden, begehrenden Seele: es macht niemals dieses Selbst selber zum Zielpunkt seiner unterscheidenden Thätigkeit. Darum bleibt es im bloßen Selbstgeföhle und dessen momentanen Bestimmtheiten stecken: es kommt nicht zur Vorstellung von sich selbst als dem Einen selbstständigen Subjecte, das den verschiedenen Empfindungen, Geföhlen, Trieben und Begierden als seinen bloßen Prädicaten gegenübersteht und zu Grunde liegt. Bewußtseyn wird daher von Vielen, namentlich von den Anhängern der Darwin'schen Descendenztheorie, den höheren Thiergeschlechtern beigemessen; Selbstbewußtseyn dagegen hat, soviel wir wissen, noch jeder besonnene Forscher ihnen abgesprochen. Aber auch Bewußtseyn im engeren menschlichen Sinne müssen wir dem Thiere aberkennen. Das thierische Bewußtseyn ist vom menschlichen inhaltlich so durchgreifend verschieden, daß es sich kaum mit demselben Namen bezeichnen läßt, indem es zum menschlichen etwa nur wie das Samenkorn zur ausgebildeten Pflanze sich verhält. Denn eben weil das Thier keine Vorstellung von sich selbst gewinnt, erhält es auch von den Gegenständen seiner Sinnesempfindungen und Begehrungen keine objective Vorstellung, keine Vorstellung von ihnen als an sich bestimmten, selbstständigen, ihm gegenüberstehenden Objecten. Die Gegenstände, von denen seine Sinnesempfindungen ausgehen, auf die seine Triebe gerichtet sind, und die es percipirt, indem es seine Sinnesempfindungen auf sie überträgt, bleiben vielmehr mit seinen Trieben und Empfindungen dergestalt verschmolzen, daß seine Perception eine bloße Perception bleibt, ohne je zur Wahrnehmung (im eigentlichen Sinne des Worts) zu werden. Denn die Perception ist eben nur die Kunde und Rundgebung des Gegenstandes in der Sinnesempfindung. In der Perception wird mithin der Gegenstand nicht als Gegenstand, in seiner selbstständigen Existenz gegenüber dem percipirenden Subject, sondern nur in seinem Verhalten und seiner Beziehung zum Subject gefaßt. Erst mit der Unterscheidung des Gegenstandes nicht nur von der Empfindung, sondern auch vom empfindenden Subject, womit die Empfindung gleichsam von ihm abgelöst und damit *implicite* die Unselbstständigkeit des Gegenstandes, seine Verschmelzung mit dem Subject aufgehoben wird, erst damit wird der Gegenstand als Gegenstand gefaßt, erst damit wird die Perception zur Wahrnehmung, zur objectiven Vorstellung. Zu

dieser Unterscheidung aber gelangt das Thier nicht, weil es nicht zum Selbstbewußtseyn gelangt. Denn nur für ein Subject, das sich als Subject weiß, giebt es ein Object, das als Object gewußt wird. Wo dagegen das Subjective und Objective dergestalt ineinander fließen, daß das Object nur die Bestimmtheiten, Sinnesempfindungen, Gefühle, Begehrungen des Subjects repräsentirt und das Subject nur in diesen durch das Object vermittelten Bestimmtheiten von sich selber Kunde empfängt, da giebt es in Wahrheit noch kein Subject und kein Object. Für das Thier ist der Gegenstand nur was er in seiner Sinnesempfindung und für seinen auf ihn gerichteten Trieb ist. Das Thier ist daher nicht nur der Forschung und Untersuchung und folglich aller Erkenntniß schlechthin unfähig, sondern es weiß überhaupt nichts von den Gegenständen als solchen und eben darum auch nichts von seinen Empfindungen, Perceptionen, Trieben und Begehrungen als solchen.

Sonach aber ergiebt sich eine so bedeutende Differenz zwischen der thierischen und der menschlichen Seele, daß beide — obwohl nur verschieden durch die verschiedene Ausübung und Verwendung des Unterscheidungsvermögens, — doch so wenig sich identificiren lassen wie die Beseeltheit der Pflanze mit der des Thiers. Denn sonach ergiebt sich: das Thier hat wohl Schmerz- und Lustgefühle, Sinnesempfindungen, leibliche und psychische Triebe, Begehrungen, Neigungen, und handelt ihnen gemäß; aber es weiß nicht, daß es Triebe, Sinnesempfindungen u. hat, weil es sie nicht von sich als selbständigem Subject derselben unterscheidet. Es percipirt äußere Gegenstände, es nimmt ihre Existenz und Beschaffenheit wahr; aber es percipirt nur diejenigen Gegenstände, welche zu seinen Bedürfnissen, Trieben und Instincten in Beziehung stehen, und es weiß nicht, daß es Wahrnehmungen hat, weil es den Gegenstand nicht als Object von sich als Subject unterscheidet und daher die Wahrnehmung nicht als Wahrnehmung im Unterschied vom bloßen subjectiven Sinneseindruck zu fassen vermag. Die Thiere, wenigstens der höheren Gattungen, erinnern sich ohne Zweifel ihrer Sinnesindrücke und Perceptionen, haben also Vorstellungen, die von der Seele allein, wenn auch nicht producirt, doch auf gegebene Anregungen reproducirt werden; aber sie wissen wiederum nicht, daß ihre Erinnerungen Erinnerungen sind, weil sie dieselben nicht unterscheiden von den Anregungen, durch welche sie hervorgerufen werden, weil ihnen also die ver-

gangenen, bloß reproducirten Vorstellungen nicht als solche, sondern nur verschmolzen mit den präsenten Anregungen und deren Perception erscheinen. Die höheren Thiere endlich passen ihre Thätigkeit den Umständen an: sie handeln anders z. B. wenn ihnen Gefahr droht als wenn alles sicher ist; und insofern kann man ihnen sogar die Thätigkeit des Urtheilens beismessen: sie urtheilen wenigstens implicate, indem sie instinctiv die gefährlichen von den ungefährlichen Umständen unterscheiden. Aber wiederum wissen sie nicht, daß sie urtheilen; sie vollziehen vielmehr das Urtheil völlig unbewußt, weil sie jenen Act der Unterscheidung weder von andern Acten noch von sich (von ihrem urtheilenden Selbst) unterscheiden. — Sonach aber müssen wir behaupten: versteht man unter Bewußtseyn das bloße Haben und Produciren von Empfindungen, Perceptionen, Erinnerungen u., so besitzen die höheren Thiere allerdings Bewußtseyn. Befast man hingegen darunter zugleich das Wissen um dieses Haben und Produciren, so besitzen sie sicherlich kein Bewußtseyn. —

Die schwierige Frage nach dem Verhältniß der thierischen zur menschlichen Seele und wiederum der Pflanze zum Thiere, die gleich schwierige Frage: wie doch die psychische Begabung der Menschen, Thiere, Pflanzen erfahrungsmäßig eine so höchst verschiedenartige seyn könne, während doch die Seele als solche (die specifisch-psychische Kraft) ihrem Wesen und Begriffe nach nur Eine seyn könne, — lösen sich sonach, wie uns dünkt, von selbst, wenn man mit uns das Unterscheidungsvermögen als die specifisch-psychische Grundkraft faßt, durch welche die Seele (obwohl substantiell, wie jedes Atom, eine unlösliche Einheit von Kräften) eben Seele ist. Denn das Unterscheidungsvermögen ist, wie gezeigt, je nach den Objecten, die sich ihm darbieten, je nach den Bedürfnissen und Interessen, von denen es zur Thätigkeit angeregt wird, je nach der Art und Weise, in der es zufolge seiner Bedingtheit durch den Organismus wie durch anderweitige Umstände und Verhältnisse ausgeübt wird, und je nach dem verschiedenen Grade der Schärfe und Feinheit, den es an sich selbst besitzen kann, einer so großen Mannichfaltigkeit von Bildungs- und Entwicklungsstufen fähig, daß daraus die mannichfaltigsten Unterschiede der psychischen Begabung von selbst sich ergeben. Nicht nur die allgemeinen Klassen, Gattungen, Arten der belebten Geschöpfe, sondern auch die einzelnen Exemplare derselben Gattung können danach sehr mannichfach von einander differiren. Hunde, Katzen,

Affen, welche in beständiger Gemeinschaft mit Menschen und somit unter ganz andern Bedingungen als in der Wildniß leben, werden Dinge unterscheiden lernen und damit Perceptionen gewinnen (resp. ihnen gemäß sich benehmen), von denen bei den Exemplaren derselben Species in der Wildniß keine Spur sich zeigt. Menschen von wesentlich gleicher Anlage und Begabung werden je nach den sie befehlenden Interessen und je nach der Art und Weise, wie sie ihr Unterscheidungsvermögen anwenden und wie es anzuwenden ihre Lebensverhältnisse ihnen gestatten, zu sehr verschiedenen Stufen intellectueller Bildung gelangen. Und noch größer wird der Unterschied seyn, wenn der Grad der ursprünglichen Feinheit und Schärfe ihres Unterscheidungsvermögens bedeutend differirt.

Aus dieser nach Gegenstand und Richtung wie nach Grad und Maaß so verschiedenen Art und Weise, in welcher die Seele ihr Unterscheidungsvermögen übt, ergiebt sich u. G. ein Aspect, ein Gesichtspunkt, von welchem aus die Abhängigkeit der Seele vom Leibe in einem so völlig andren Lichte erscheint, daß die auf sie basirten Argumente des Materialismus alles Gewicht verlieren. Möge die Kraft des Unterscheidens morphologisch, ordnend und disponirend beim Aufbau, resp. bei der Wiederherstellung des (erkrankten, verletzten, verstümmelten) Organismus thätig seyn, oder möge sie die Affectionen der Seele, die Empfindungen und die aus ihnen gewonnenen Perceptionen u., oder endlich die (empfindende, participirende u.) Seele selbst zum Object ihres Thuns machen, — immer ist es die Eine gleiche Kraft des Unterscheidens, die sich auf dieselbe, gleiche Weise vollzieht. Es erscheint daher natürlich, daß sie, zunächst noch ganz aufgehend in dem Aufbau des Leibes, nicht zugleich auch die Empfindungen, Gefühle u. der Seele zu unterscheiden vermag, — d. h. es erscheint natürlich, daß der Fötus im Mutterleibe und das neugeborene Kind, obwohl es ohne Zweifel bereits Empfindungen hat, doch noch keine Spur von Bewußtseyn zeigt. Es erscheint natürlich, daß das Bewußtseyn nur allmählig Hand in Hand mit dem Wachsthum und der Entwicklung des Leibes hervortritt, anfänglich in schwachen leisen Regungen sich äußernd, mehr und mehr an Bestimmtheit und Deutlichkeit zunehmend. Denn nur soweit als die Seele das Maaß ihrer unterscheidenden Kraft nicht mehr zum Aufbau und zur Ausbildung des Körpers zu verwenden braucht, kann sie dieselbe auf die Unterscheidung der Empfindungen und Gefühle richten; und nur erst nachdem der Organismus bis zu einem ge-

wissen Punkte ausgebildet ist, erhalten die durch ihn vermittelten Empfindungen einen solchen Grad der Bestimmtheit und Intensität, daß sie von einander unterschieden werden können. Es erscheint mithin natürlich, daß die Seele erst nach der vollständigen Ausbildung des Leibes, im Jünglings- und ersten Mannesalter, ihre ganze Kraft auf die Entwicklung ihrer eignen Fähigkeiten verwenden und daher erst nach diesem Zeitpunkt den Gipfel ihrer eignen Bildung erreichen kann, von dem sie nur im hohen Alter unter dem Einfluß der Entkräftung und Verknöcherung des Leibes, d. h. mit dem Ablauf der ihr zugemessenen irdischen Lebensbahn, wieder herabsinkt. Von demselben Gesichtspunkt aus erklärt es sich, daß wir im Schlafe das Bewußtseyn, der Außenwelt wenigstens, verlieren. Denn der Schlaf, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, ist ein Bedürfniß des Nervensystems und beruht auf der erforderlichen Wiederherstellung der verbrauchten Nervensubstanz und Nervenkraft, bei welcher die Seele als *vis plastica* in morphologischer Thätigkeit mitwirken muß. Von demselben Gesichtspunkt endlich erscheint es begreiflich, warum jede Beeinträchtigung, Störung, Hemmung der Functionen des Nervensystems und insbesondre des Gehirns durch Ueberreizung, Krankheit, Verletzung, eine Störung des Bewußtseyns, eine Erschlaffung oder Hemmung der bewußten Thätigkeiten der Seele zur Folge hat. Denn durch Störungen solcher Art wird nicht nur implicite ihr Empfindungsleben gestört, das seinerseits die Bedingung des Bewußtseyns und der bewußten Functionen der Seele ist, sondern gleichzeitig wird auch ihr Unterscheidungsvermögen aufgerufen, vom Triebe der Selbsterhaltung genöthigt, in morphologischer Thätigkeit als *vis plastica* an der Wiederherstellung des erkrankten, verletzten Organismus zu arbeiten, und kann unter Umständen ganz oder zum größten Theil in dieser Thätigkeit aufgehen müssen. — Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint sonach die Abhängigkeit der Seele von ihrem Leibe keineswegs als ein Verhältniß völliger Bedingtheit, in welchem dem Leibe die Activität, der Seele nur die Passivität zufiele, sondern im Gegentheil nur als die Folge der (allerdings bedingten) Natur der Seele, der Aufgabe, die sie in Betreff des Leibes zu lösen hat, also nur Folge ihrer Thätigkeit und der bestimmten Art ihres Wirkens, resp. der Bedingungen, die im Wesen des Bewußtseyns liegen. Von diesem Gesichtspunkt aus erhält zugleich die Einigung der Seele mit dem Leibe an der ihr zukommenden Causalität im Ver-

Alles zum Leibe eine so feste und sichere Begründung, daß, wie die Einwände des Materialismus, so auch der Vorwurf des Dualismus das Hauptgewicht seiner Schwere einbüßt. —

Aber, wird man schließlich fragen, wie ist es überhaupt denkbar, daß die Seele sich in sich unterscheide, wie ist jene Selbstunterscheidung in dem Sinne denkbar, daß sie dadurch in ihren Bestimmtheiten und Thätigkeiten sich selber immanent gegenständlich werde? — Soll diese Frage beantwortlich seyn, so fragt es sich vorerst, von welchem Standpunkt man sie aufwirft, von welchem Begriffe der Seele man ausgeht. Fast man die Seele als die s. g. Idealität (ideelle Zwedeinheit) des Leibes und seiner functionellen Gliederung (Hegel), oder als ein schlechthin unräumliches, unzeitliches, einfaches, unveränderliches, nur sich selbst erhaltendes Wesen (Herbart), oder als ein Atom neben andern Atomen im Sinne der Naturwissenschaft (Loke), oder endlich mit den Materialisten als eine bloße Function des Nervensystems, so dürfte es allerdings schwer denkbar zu machen seyn, wie sie jene Thätigkeit des Unterscheidens zu üben vermöge, aber auch ebenso schwer, wie überhaupt eine — doch thatsächlich gegebene — psychische Action und Reaction (die Ursache der allgemein anerkannten psychischen Erscheinungen) stattfinden könne. Fassen wir dagegen die Seele als eine centrale Einheit von Kräften und nehmen an, daß sie zunächst durch eine Kraft der Expansion, der Erfassung, Umhüllung und Zusammenordnung gegebener Stoffe von den materiellen Atomen unterschieden sey, — eine Annahme, zu der, wie gesagt, schon die physiologischen Thatsachen uns nöthigen, — so begreift sich jene Thätigkeit des Unterscheidens u. S. ohne Schwierigkeit. Diese Ausdehnungskraft geht natürlich nicht in's Unendliche, sondern ist wie alle natürlichen Kräfte nach Maas, Grad und Form beschränkt. Aber innerhalb dieser Schranken dehnt und streckt sie sich nach allen Richtungen, und daher nicht bloß vom Centrum nach der Peripherie, sondern, durch die Einwirkung des Leibes auf sich zurückgelenkt, auch umgekehrt von der Peripherie nach dem Centrum. Beide Bewegungen bedürfen eines Anstoßes, einer Anregung; — denn auch die psychische Kraft ist, wie jede natürliche Kraft, eine bedingte, nicht schlechthin aus und durch sich selbst thätig; — aber nachdem sie den Anstoß empfangen, tritt sie in eine ihrer Natur eigenthümliche Activität, die insofern Selbstthätigkeit genannt werden muß, als sie keine bloße Folge der Anregung ist, sondern aus der eignen Natur der Seele ent-

springt und in eigenthümlicher, ihr entsprechender Weise sich vollzieht. Aus dieser Doppelbewegung, diesem Von-sich-aus- und In-sich-zurückgehen, lassen sich die charakteristisch-psychischen Erscheinungen, die fundamentalen Thätigkeitsweisen der Seele, wenn auch nicht erklären, doch einigermaßen erläutern. Auf der Bewegung vom Centrum nach der Peripherie und somit nach außen hin beruht Alles, was als Trieb, Strebung, Wirksamkeit auf Andres erscheint. Auf der reflexiven Bewegung von der Peripherie zum Centrum beruht die Möglichkeit einer Uebertragung äußerer Einwirkungen nach innen, auf das Centrum, und damit die Möglichkeit der Empfindung, des Gefühls, der Perception. Indem nämlich die Seele die äußere Einwirkung (Nervenreizung) nicht bloß passiv aufnimmt und in sich walten läßt, sondern sie selbstthätig ergreift und auf ihr eignes Centrum (Selbst) überträgt, wird die äußere Einwirkung zu einer Erregung ihrer Selbstthätigkeit und zugleich zu einer Bestimmtheit ihrer selbst, welche sie zwar annimmt und ihrer Natur nach annehmen muß, gegen welche sie aber zugleich in einer Gegenbewegung von ihrem Centrum aus reagirt. Die Reaction ist der unmittelbare Erfolg der Uebertragung. Denn indem die äußere Einwirkung von der Seele selbst bis zu ihrem Centrum fortgepflanzt wird, trifft diese centripetale Bewegung eben im Centrum auf den Sitz der centrifugalen Gegenbewegung, auf die Kraft der Triebe und Strebungen, und die Anregung, welche letztere damit empfangen, ruft die Reaction der Seele auf die äußere Einwirkung hervor. Dieses Zusammenreffen selbstthätiger Bewegung und Gegenbewegung, selbst-eigner Action und Reaction, involvirt eine Thätigkeit der Seele auf sich selbst, weil eine Wirkung der Action auf die Reaction und umgekehrt, — also jene Art von Thätigkeit, welche auf das thätige Agens selbst geht und welche wir im physiologischen Theile als die fundamentale Wirkungsweise der Seele bezeichnet haben, weil sie sich uns als Grund der Empfindung auswies, weil die Empfindung eine solche Thätigkeit fordert und involvirt, und weil durch die Empfindung wiederum das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn bedingt ist.

Wir behaupten nicht, daß jede selbstthätige Bewegung und Gegenbewegung rein als solche eine Empfindung ergebe; wir behaupten nur, daß eine solche doppelte Selbstbewegung eine wesentliche Bedingung der Empfindung sey und den Vorgang des Empfindens erläutere. Die Thatfache ferner, daß wir Vorstellungen

von der verschiedenen Ausdehnung der Dinge, von räumlicher und zeitlicher Größe, Entfernung, Dauer haben, hat uns schon im physiologischen Theile zur Annahme dieser fundamentalen Thätigkeitsweise geführt, weil sich ergab, daß sie bei der Bildung des Organismus als morphologische Thätigkeit nothwendig mitwirkt. Wiederum also müssen wir behaupten: die psychische Grundkraft der Ausdehnung, Umfassung und Zusammenordnung erläutert auch die Möglichkeit der Anschauung und Vorstellung ausgedehnter Gegenstände, räumlicher und zeitlicher Entfernungen. Der menschliche Gedanke ermißt die höchsten Spitzen der Berge und die tiefsten Tiefen des Meeres ziemlich ebenso leicht, wie er den Umfang einer Tonne, die Länge einer Straße erfaßt. Die menschliche Erinnerung erstreckt sich über die Ereignisse eines siebenzigjährigen Lebens. Kurz die Seele bildet sich einen intelligiblen Raum, einen intelligiblen Zeitverlauf, entsprechend dem reellen, und erfüllt ihn mit Gebilden der verschiedensten Größe und Dauer. Wie aber wäre diese ganze Thätigkeit, wie wäre die Vorstellung der Ausdehnung überhaupt möglich, wenn die Seele nicht an sich selbst, substantiell und virtuell, eine Kraft der Ausdehnung, des Umfassens und Ubergreifens wäre oder besäße? —

Dieselbe Kraft mit ihrer Doppelbewegung endlich erläutert auch die Thätigkeit des Unterscheidungsvermögens, durch welche die Empfindung erst zur Perception, Wahrnehmung, Vorstellung wird. Zunächst müssen wir erinnern, daß, wie anerkanntermaßen in jedem Atom, jedem Molecül, in aller und jeder Körperbildung (E. Gott und die Natur, 2te Aufl. S. 477 ff.), so auch in der Seele aus den dargelegten physiologischen Gründen ein Centrum ihrer Kräfte und Thätigkeiten angenommen werden muß. Dieß Centrum, ohne welches jene Doppelbewegung undenkbar wäre, entsteht nicht erst mit dem Entwicklungsproceß des psychischen Lebens; es ist vielmehr in und mit dem Ursprunge der Seele gegeben als die Bedingung ihres Lebens, ihres Wirkens, ihrer Entwicklung. Dieß Centrum ist zugleich der Sitz des Unterscheidungsvermögens. Denn es steht thatsächlich fest, daß nur im Gehirn jede Nervenreizung zur Empfindung wird und die Empfindung uns zum Bewußtseyn kommt. Dieß Centrum ist es daher, das dem Ich der Seele als des Einen Subjects aller ihrer Affectionen, Bestimmtheiten, Kräfte u., insofern zu Grunde liegt, als es das Reelle ist, welches dem ideellen Ich entspricht, dem Inhalte der Selbstvorstellung Wahrheit giebt. Insofern, kann man

sagen, ist das Ich als Repräsentant dieses Centrum die Quelle und Voraussetzung des psychischen Lebens überhaupt und insbesondere der Vorstellung und des Bewußtseyns. Erreichen nämlich mit der Entwicklung des psychischen Lebens die durch jene Doppelbewegung der Seele vermittelten Triebe und Strebungen, Empfindungen und Gefühle eine solche Stärke und Lebhaftigkeit, daß sie die reflexive Selbstbewegung der Seele auf sich selbst zu lenken vermögen, so ist damit die Möglichkeit gegeben, daß die bloße Empfindung, Gefühlsaffection, Strebung, zur Perception und Vorstellung werde. Das Unterscheiden, auf dem alles Vorstellen beruht, setzt wenigstens voraus, daß die Seele jener reflexiven Selbstbewegung fähig sey; es ist implicite selbst eine reflexive Bewegung. Denn es ist ja, wie gesagt, nicht nur ein Scheiden der Empfindungen u. von einander und von der Seele selbst, sondern zugleich ein Aneinanderhalten, ein Beziehen derselben auf einander; und in diesem Beziehen bewegt sich die Seele, gleichsam oscillirend, in einer zwischen dem Centrum und den beiden Empfindungspunkten auf- und ablaufenden Bewegung hin und her. Darin besteht die Reaction der Seele auf die gegebenen, an sich bestimmten Empfindungen, und eben damit werden ihr dieselben einerseits durch das Scheiden und Gegenüberstellen immanent gegenständlich, und gewinnen andererseits durch das Beziehen und Vergleichen eine Bestimmtheit für die Seele, d. h. sie werden zu Vorstellungen. —

Wollen wir uns den Hergang der Entstehung der Vorstellung durch Zurückführung desselben auf die Form der Bewegung — die Anschauungsform alles Thuns und Geschehens — veranschaulichen, so wird sich aus den Elementen, die sich uns darbieten, kaum eine andre Anschauung gewinnen lassen. Unmittelbar wissen wir nichts von dem ganzen Vorgange; denn durch den dargelegten Proceß entsteht ja erst das Bewußtseyn. Aber die Thatsache, daß wir unterscheiden und vergleichen — die jedenfalls feststeht, möge darauf das Bewußtseyn beruhen oder nicht, — fordert u. E. jene oscillirende Bewegung der Seele zwischen ihrem Centrum und den zu unterscheidenden Objecten. Und diese Bewegung erläutert ihrerseits den Act des Unterscheidens, und erhellet damit die durch Schluß und Folgerung gewonnene Einsicht in den Ursprung des Bewußtseyns. Die beiden Vorgänge fordern und bestätigen sich gegenseitig. —

Diese Vertheidigung unsrer Theorie des Bewußtseyns hat

uns zurückgeführt auf das Verhältniß der Seele zu ihrem Leibe, das, wie gezeigt, wesentlich bedingt ist durch die psychische Grundkraft der Ausdehnung, Umfassung und Zusammenordnung und durch jene damit sich ergebende Doppelbewegung der Seele. Auch die bewußte Seele aber ist und bleibt in ihrem Verhalten wie in ihrer Thätigkeit abhängig von den Zuständen ihres Leibes, weil in fortwährender Wechselwirkung mit ihm, insbesondre mit dem Nervensystem. Haben wir im ersten physischen Theile die organischen Bedingungen der Bildung und Entwicklung der Seele, die Beziehungen der bewußtlos waltenden Seele zu ihrer Leiblichkeit dargelegt, so werden wir jetzt, nachdem wir die Frage nach Entstehung und Entwicklung des Bewußtseyns zu beantworten gesucht, zunächst die Beziehungen der bewußten Seele zu ihrem Körper zu erörtern haben. —

Zweiter Abschnitt.

Die bewußte Seele in ihrem Verhalten zu ihrem Körper.

Ehe wir diese Untersuchung beginnen, werden wir als Vorfrage das Verhältniß zwischen der bewußtlos waltenden und der mit Bewußtseyn thätigen Seele selbst in Betracht zu ziehen haben. Denn ohne Aufklärung dieses Punktes würde nicht nur das Verhältniß der bewußten Seele zu ihrer Leiblichkeit, sondern das Verhältniß zwischen Leib und Seele überhaupt unklar bleiben. Man hat mit Recht gefragt: wie ist es denkbar, daß dieselbe Seele einerseits völlig unbewußt im Körper wirke und walte, und andererseits doch auch wiederum mit Bewußtseyn einen bestimmenden Einfluß auf die Functionen und Bewegungen des Organismus ausübe? Man hat der Annahme, daß die Seele ihren Leib sich selber aufbaue und bei den organischen Functionen desselben überall mitwirke, die Thatsache des Bewußtseyns entgegen gehalten, daß die Seele nicht einmal wisse, wie die willkürlichen, von ihr gewollten und bewirkten Bewegungen des Leibes zu Stande kommen, also an der Bildung und Entwicklung des Organismus unmöglich Antheil haben könne. Man hat demgemäß gemeint, der Seele alle directe, unmittelbare Einwirkung auf den Leib absprechen zu müssen. Zur Erklärung der so augenfälligen Wechselwirkung zwischen beiden hat man dann verschiedene Hypothesen aufgestellt, indem man bald die Vermittelung Gottes in Anspruch nahm, bald die immanente Wirksamkeit einer höher stehenden, mit Plan und Bewußtseyn wirkenden allgemeinen Welt- oder Erbseele voraussetzte, — während der Materialismus, an der Lösung des Problems verzweifelnd, der Frage dadurch zu entgehen sucht, daß er die Existenz der Seele als eines relativ selbständigen, vom Leibe verschiedenen Wesens leugnet und das Bewußtseyn für eine bloße, an sich unwesentliche Function des Gehirns erklärt. Und allerdings, wenn man das Bewußtseyn, wie meist geschehen, für eine *s. g.* Qualität der Seele erachtet, welche ihr ursprünglich inhärent

und somit stets und von Anfang ihr Wirken begleitet, so ist es schwer zu begreifen, wie die Seele doch auch zugleich bewußtlos thätig seyn könne, — so wird das Bewußtseyn, das vorzugsweise für ihre Selbstständigkeit und Eigenwesenheit zeugt, zum Mittel und Stützpunkt für die Ansicht der Seelenfeinde und Geistesleugner.

Nehmen wir dagegen an, daß die specifisch psychische Kraft die Kraft des Unterscheidens sey und daß auf ihr zwar das Bewußtseyn beruhe, aber doch nur unter den dargelegten Bedingungen und in den damit gegebenen Entwicklungsstufen zu Stande komme, keineswegs also von Anfang an gegeben, sondern nur der Erfolg der organisch wie psychisch bedingten Fortbildung des Unterscheidungsvermögens zur Selbstunterscheidung sey, so lösen sich die obigen Schwierigkeiten fast von selbst, und das Gespenst des Dualismus, das Vorurtheil, als sey jede dualistische Ansicht nothwendig unwissenschaftlich, verliert seine abschreckende Gestalt. Denn demgemäß hindert zuvörderst nichts annehmen, daß die Lebenskraft und die specifisch psychische Kraft nur zwei zusammenwirkende und in ihrem Wirken sich gegenseitig bedingende Kräfte (Thätigkeitsweisen) der Seele seyen. Sie sind die elementaren, das Wesen der Seele constituirenden Grundkräfte, und ihnen stehen nur die gegebenen materiellen Stoffe gegenüber, welche durch sie aufgenommen, ergriffen, assimilirt und zum Aufbau, zur Erhaltung und Entwicklung des Leibes verwendet werden. Damit ist allerdings ein Dualismus gegeben, aber ein Dualismus, den der einseitigste Idealist wie Materialist implicite anerkennt, wenn er von einem Unterschied der organischen und unorganischen Körper spricht. Denn die unorganischen Stoffe werden nun einmal nicht von selbst zu organischer Materie und lebendigen Geschöpfen; es bedarf dazu wirkender Kräfte, die wegen der Eigenthümlichkeit und Besonderheit ihrer Wirkungen nicht ohne Weiteres mit den allgemeinen physikalischen und chemischen Kräften der unorganischen Natur identificirt werden können. Der Dualismus, den wir vertreten, besteht sonach nicht zwischen Leib und Seele, sondern zwischen dem lebendigen beseelten Leibe und den an sich unorganischen Stoffen, aus denen er sich gebildet hat. *) Dieser Dualismus involvirt allerdings insofern einen

*) Der entschiedenste Anhänger des Monismus kann nicht umhin, wenn überhaupt von Leib und Seele die Rede seyn soll, die ursprüngliche Einheit

wesentlichen Unterschied zwischen Leib und Seele, als demgemäß der Leib, wie alle materiellen Körper, atomistisch construirt, durch Ueberführung der Atome in Zellenstoff und Zellenform und durch Verknüpfung der Zellen untereinander aufgebaut, die Seele dagegen als jenes Centrum psychischer Kräfte nicht atomistisch zusammengesetzt und insofern immaterieller Wesenheit ist. Aber dieser Unterschied hindert keineswegs die innigste Einigung zwischen Leib und Seele. Im Gegentheil, er ist die Bedingung ihrer Einigung zu Einem Ganzen. Denn wären Leib und Seele nicht verschieden, wäre die Seele nur eine Function des Leibes oder der Leib nur eine Aeußerung der Seele, so wäre es schlechthin unbegreiflich, wie die vielen unterschiedlichen Atome sich nicht nur verbinden, sondern zu einer Einigung zusammentreten können, welche als Bewußtseyn und Vorstellung von ihnen, ihren Kräften und Beziehungen auf sie selbst bedingend und bestimmend zurückwirken, oder wie umgekehrt die Eine Seele mit der Bildung des Leibes in die Vielheit der Atome auseinander gehen könne. Das Eine wie das Andere ist unbegreiflich, weil es eine *contradictio in adjecto* involvirt. Denn die vielen Atome können wohl durch irgend eine Kraft zu einer ebenso innigen als soliden Einheit verbunden werden; aber diese atomistisch gebildete Einheit kann nimmermehr die Eine, nicht zusammengesetzte, nicht atomistisch gestaltete Vorstellung hervorrufen, weil keine Ursache das reine Gegentheil ihrer selbst hervorbringen, d. h. in ihrer Wirkung sich selbst vernichten kann. Und ebenso undenkbar ist

sich irgend wie differenziren zu lassen; und hat mithin die schwierige Aufgabe, nachzuweisen, wie es die Einheit — sey sie die Einheit der Kräfte und Stoffe oder die Einheit des f. g. Absoluten — anfangs und wie sie dazu komme, sich selbst zu dirimiren und damit sich selber zu zerstören, um hinterdrein die Differenz wieder aufzuheben und sich selber — sey es in absoluter Identität oder in einer Vielheit einheitlicher Wesen — wieder herzustellen. Der f. g. dialektische Proceß (Hegel) ist an sich noch keineswegs ein vernünftiger Proceß, und hat nichts weiter für sich als die unerwiesene und unerweisbare Voraussetzung, daß das leiblich-seelische Daseyn von einer ursprünglichen Einheit ausgehen müsse. Dasselbe gilt von der materialistischen Annahme der Einheit von Kraft und Stoff und der Identität der Atome und ihren gleichen physikalischen und chemischen Kräften. Denn offenbar kommt es völlig auf Eins heraus, ob eine ursprüngliche Einheit sich differenzirt, oder eine ursprüngliche Differenz zur Einheit zusammengeht: die Hauptsache ist und bleibt, daß eine in sich unterschiedene Einheit hergestellt, resp. ihr Daseyn und Bestehen erklärt werde. Der Monismus ist an sich nicht mehr werth als der Dualismus. —

es, daß die Eine Seele in eine wenn auch innig verbundene Vielheit unterschiedlicher Atome sich selbst zerspalten könne, weil sie damit ebenfalls in ihrer eignen Wirkung sich selbst zerstören und somit keine Seele mehr, sondern nur noch ein Leib vorhanden seyn würde.

Der Dualismus, den wir vertreten, ist aber nicht nur negativ, sondern auch positiv die Bedingung der lebendigen Einigung und Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, weil er eine solche Einigung involvirt und hervorruft. Denn die Seele erbaut nach gegebenen Normen unter Mitwirkung der Stoffe und Kräfte der unorganischen Natur ihren Leib sich selber nur zu dem Zwecke, um dadurch die Mittel und Bedingungen der stufenweisen Fortbildung ihres eignen Wesens zu gewinnen. Sie setzt sich mithin von Anfang an zu ihrem Leibe in das Verhältniß der Wechselwirkung, in welchem überall das Mittel zum Zweck, die Bedingung zu der von ihr bedingten Kraft und Thätigkeit steht. In diesem Verhältniß wirkt sie zunächst ohne Bewußtseyn, indem sie beim Aufbau des Körpers nur überhaupt unterscheidend (die Stoffe nur wählend, scheidend und verbindend) thätig ist und diese Thätigkeit rein instinctiv, nach gegebenen, in ihrer Natur liegenden Normen vollzieht. Denn das Unterscheiden rein als solches involvirt, wie gezeigt, noch keineswegs das Bewußtseyn. Erst nachdem die Seele ihren Leib sich gebildet hat und zwar einen Leib, der einer Mannichfaltigkeit von Nerven-Affectionen fähig ist und damit eine Mannichfaltigkeit psychischer Affectionen ihr zuführt, d. h. erst nachdem die Seele durch den Organismus zu einer Mannichfaltigkeit von Empfindungen und Gefühlen befähigt ist, vermag sich ihre unterscheidende Thätigkeit auf diese ihre eignen Bestimmtheiten zu richten, — erst damit gelangt sie allmählig zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Das Bewußtseyn reicht daher an sich nicht weiter als die Empfindungen und Gefühle reichen: sein Inhalt sind eben nur die Gefühle und Empfindungen selbst. Die Seele erhält mithin dadurch keineswegs Kunde von ihrem Wirken im Leibe und auf den Leib; das Bewußtseyn sagt ihr unmittelbar nichts von ihrer eignen bildnerischen, morphologischen Thätigkeit, noch von dem Verhältniß der Wechselwirkung zwischen ihr und ihrem Leibe. Nur erst nachdem sie zum Selbstbewußtseyn gelangt ist, vermag sie vermittelst jener Acte des Unterscheidungsvermögens, die wir Urtheile und Schlüsse nennen, Kenntniß zu gewinnen von ihrem Verhältniß zum Leibe, von den Bedingungen

ihres eignen Wirkens, von ihren Kräften und Thätigkeitsweisen u. Das Bewußtseyn ändert mithin nichts an dem gegebenen Verhältniß zwischen Leib und Seele, nichts an der durch dieß Verhältniß bestimmten Art und Weise, in welcher die Seele auf den Organismus wirkt, eben so wenig wie an den Gesetzen, Normen und Formen, in denen die allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte die Functionen des Organismus wie die Thätigkeit der Seele beeinflussen. Das Bewußtseyn, soweit es reicht, begleitet nur das Thun und Leiden der Seele. Denn es beruht ja eben nur auf einem Unterscheiden gegebener Bestimmtheiten und Functionen, gegebener Wirkungen und Wirkungsweisen der Seele. Und nur auf der höchsten Entwicklungsstufe des Unterscheidungsvermögens als Vermögen der Selbstbestimmung, der Erwägung und Entscheidung vermag die Seele unter den gegebenen Motiven ihres Wirkens mit Bewußtseyn zu wählen: erst auf dieser Höhe und in dieser beschränkten Sphäre gewinnt das Bewußtseyn Einfluß auf die Thätigkeit der Seele und vermag das Wirken derselben auf ihren Körper und damit die Bewegungen, Functionen, Thätigkeiten des Körpers selbst zu leiten. Aber selbst dieser Einfluß bezieht sich nur auf die Richtung der geleiteten Thätigkeiten, keineswegs auf die Art und Weise ihrer Ausübung: über sie hat das Bewußtseyn schlechthin keine Gewalt, sie geht vielmehr ganz eben so von Statten wie sie vor der Entstehung des Bewußtseyns sich vollzog. Denn wenn wir auch mit vollem Bewußtseyn des Zwecks die Glieder unsres Leibes zur Ausführung eines Willensacts in Bewegung setzen, so geschehen die Bewegungen selbst ganz eben so, durch dieselben organischen Medien und mechanischen Vorkehrungen wie jede bloße Reflexbewegung, gleichgültig ob wir diese Vorkehrungen kennen oder nicht. Und wenn wir auch mit voller bewußter Absichtlichkeit beobachten, vergleichen, folgern und schließen u., so vollzieht sich doch nicht nur die Sinesthätigkeit des Sehens, Hörens, Tastens u., sondern auch die rein psychische Thätigkeit des Unterscheidens, Combinirens, Urtheilens u. ganz eben so wie wenn wir bloß instinctiv, unwillkürlich und unbewußt dieselbe ausübten. —

Sonach aber ist es durchaus kein Widerspruch anzunehmen, daß die Seele einerseits unbewußt (instinctiv) nicht nur bei der Bildung ihres Leibes mit thätig ist, sondern auch in dem gebildeten Leibe fortwährend wirkt und waltet; und doch andererseits nachdem sie zum Bewußtseyn gekommen, mit Bewußtseyn auf

ihren Leib einzuwirken vermag. Die beiden Thätigkeitsweisen schließen sich weder aus noch widerstreiten sie einander, weil sie ganz verschiedene Sphären ihrer Wirksamkeit haben. Denn die eine wirkt zur Bildung und Erhaltung des Nerven-, Muskel- und Blutsystems mit, die andre dagegen wirkt auf das bereits gebildete Nervensystem und nur mittelst desselben auf das Muskel- und Gefäßsystem. —

Ebenso wenig ist es ein Widerspruch anzunehmen, daß die Seele in der angegebenen Weise ihren Leib sich selber bilde, und andererseits doch in ihrem Wirken, in ihrer Entwicklung, in ihrem bewußten wie unbewußten Leben durch die Beschaffenheit des Leibes bedingt und beeinflusst sey. Denn ihre bauende und bildende Thätigkeit ist keineswegs eine völlig freie, spontane, schöpferische, sondern bedingt durch die Natur der Stoffe, die sie vorfinden und verwenden muß, wie durch die Gunst oder Ungunst der allgemeinen Naturkräfte, die mitwirken müssen, wenn der Bau zu Stande kommen soll. Der Leib als das Product dieser Factoren wird mithin stets eine von der Seele zugleich unabhängige Eigenthümlichkeit erhalten. Und da die Seele in ihrer gesammten weiteren Thätigkeit der Bildung und Entwicklung des Organismus bedarf, vom Nervensystem und dessen Beschaffenheit abhängig ist, so wird ihr Verhältniß zum Leibe nur ein Verhältniß der Wechselwirkung seyn und bleiben, in welchem der Leib durch die Beschaffenheit, die Zustände, die bewußte und unbewußte Wirksamkeit der Seele, wie umgekehrt die Seele durch die Zustände und die Beschaffenheit des Leibes bedingt und bestimmt seyn wird. Gerade so aber erscheint thatsächlich das s. g. Band, das Seele und Leib zusammenhält. —

Aber wenn die Seele mit Bewußtseyn auf ihren Leib einzuwirken und sich seiner zur Verwirklichung ihrer Strebungen, Zwecke, Absichten bedienen soll, so muß sie sich bewußt seyn, daß sie einen Leib hat. Wie kommt die Seele zu diesem Bewußtseyn?

Die Frage hängt unmittelbar mit jenem Problem zusammen, das wir bereits zu lösen versucht haben, mit der Frage: wie kommen wir zum Bewußtseyn von Objecten außer aus, vom Daseyn der s. g. reellen Dinge? Dieß Bewußtseyn geht im naturgemäßen Gange der geistigen Entwicklung dem Bewußtseyn der Seele von ihrem eignen Leibe voran. Das Kind weiß längst vom Daseyn äußerer Gegenstände und deren Verhalten zu ihm, ehe es des Unterschieds von Leib und Seele und damit sich bewußt

wird, daß es einen Leib hat. Es unterscheidet längst seine Empfindungen, Gefühle, Begehrungen 2c. von seinem Ich und erreicht damit die erste Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseyns, bevor es sein Ich von seinem Leibe als solchem unterscheidet. Lange vielmehr bleiben ihm seine Empfindungen, Gefühle 2c. mit den Affectionen und Functionen des Organismus dergestalt verschmolzen, daß sein Ich und sein Leib ihm in Eins zusammenfallen. Diese allgemein anerkannte Thatsache erklärt sich einfach daraus, daß das Kind, je jünger es ist, desto ausschließlicher von leiblichen Bedürfnissen und Trieben, sinnlichen Empfindungen und Perceptionen bewegt wird, und daher zunächst auch nur solche Empfindungen und Gefühle, in denen die Action des Organismus und die Reaction der Seele zu Einem Acte sich verschmelzen, von seinem Ich unterscheiden kann; — d. h. die Thatsache erklärt sich wiederum daraus, daß der Leib bis zu einem gewissen Grade entwickelt und ausgebildet seyn muß, ehe das Leben und Wirken der Seele selbständig und selbstthätig sich geltend zu machen vermag, ehe die specifisch-psychischen Bedürfnisse und Triebe, Gefühle, und Stimmungen in genügender Stärke hervortreten können, um auf sich das Unterscheidungsvermögen der Seele abzulenkten und eine Unterscheidung zwischen ihnen und den leiblichen Bedürfnissen und Trieben zu veranlassen. Außerdem aber muß ja die Seele erst die Vorstellung äußerer Gegenstände als äußerer, d. h. die Vorstellung von Körpern überhaupt gewonnen haben, bevor sie ihren Körper von andern Körpern unterscheiden und damit als den ihrigen fassen kann. —

Die Vorstellung von Dingen außer uns, die Wahrnehmung äußerer Gegenstände als solcher, entsteht nun aber, wie im ersten Theil gezeigt wurde, durch einen Act der Selbstunterscheidung, durch welchen die Seele ihre durch die Einwirkung der Dinge vermittelten Empfindungen, namentlich ihre Sinnesempfindungen, von ihren ohne solche Einwirkung entstehenden Gefühlen, Stimmungen, Vorstellungen nach gewissen ihnen anhaftenden Kriterien in Folge des ihr immanenten Gesetzes der Causalität unterscheidet. Nicht also unmittelbar, sondern durch ein anfänglich unbewußtes und unwillkürliches Unterscheiden und Voraussetzen kommen wir zum Bewußtseyn einer uns umgebenden Außenwelt. So lange das Kind sich selbst von seinem Körper noch nicht unterscheidet, ist ihm nur dasjenige ein Aeußeres, das zu seinem Leibe irgend wie in Beziehung steht. Es faßt nur diejenigen äußern Objecte

mit voller Bestimmtheit als äußere, die unmittelbar auf seinen Organismus einwirken; es weiß noch nichts von den Ursachen solcher Einwirkungen wie z. B. von Luft und Licht als Ursachen der Töne und Farben; es verwechselt noch oft seine subjectiven, von innen bewirkten Körperempfindungen mit solchen, die durch die Einwirkung äußerer Gegenstände vermittelt sind, z. B. eine pathologische Schmerzempfindung mit einem durch äußern Druck hervorgerufenen Schmerz, eine von innen stammende Erregung (durch Laufen u.) mit der äußern Wärme der Luft.*)

*) Damit stimmt die Ansicht E. H. Weber's, die er auf Grund seiner physiologischen Forschungen gewonnen, vollkommen überein. Er beantwortet die Frage, warum unser Empfindungsvermögen nur in manchen Theilen unseres Körpers so ausgebildet werden kann, daß wir Objecte wahrnehmen, während dieß in andern Theilen bei der größten Mühe und Aufmerksamkeit unmöglich ist, warum also nicht alle, sondern nur eine Anzahl unserer durch äußere Einwirkung vermittelten Empfindungen uns Kunde vom Daseyn äußerer Gegenstände geben, durch den Nachweis, daß nur einige Aussenpartien so eingerichtet sind, daß die eigne Bewegung unsres Körpers und resp. die Bewegung (veränderliche Einwirkung) der Objecte „eine hinreichend bemerkbare Abänderung der Empfindung hervorbringen“, indem bei ihnen in Folge der Bewegung entweder die Empfindung selber stärker und resp. schwächer werde oder andre und andre Theile des empfindlichen Organs auf eine von uns unterscheidbare Weise afficirt werden. Wo das Eine oder Andre nicht geschieht, „gelingt es uns auch bei der größten Aufmerksamkeit nicht, die Objecte von unsern empfindlichen Theilen zu unterscheiden.“ Die Beobachtung z. B. daß die Drehung unsres Kopfes die Stärke der Empfindung eines Schalls auf gesetzmäßige Weise abändert, führt uns zu der Vermuthung, daß die Ursache des Schalls unverändert an demselben Orte bleibe, und daß nur durch die Bewegung unsres Kopfes die Empfindung zu- und abnehme, und hieraus geht uns hervor, daß die Ursache des Schalls nicht in uns seyn könne, sondern außer uns existiren müsse: denn sonst würde sie sich zugleich mit uns bewegen und trotz unsrer Bewegung unverändert dieselbe bleiben. — — Wäre es uns unmöglich, die Geruchsempfindung durch Annäherung an die Quelle des Geruchs zu verstärken und durch unsre Entfernung von derselben zu vermindern, resp. den Geruch durch Einziehung der Luft deutlicher zu machen, so würden wir die Ursache unsrer Gerüche nur in uns suchen, wie wir es bei den Empfindungen des Schmerzes, Heißes, Hungers und Durstes thun. Dasselbe bestätigt sich auf interessante Weise bei der Wahrnehmung der Wärme. Die Temperatur unsrer Haut kann auf eine doppelte Weise erhöht werden, durch vermehrte Zufuhr von Wärme von innen, wenn mehr warmes Blut in die Haut strömt, und durch vermehrte Mittheilung von Wärme von außen. In beiden Fällen fühlen wir, daß unsre Haut wärmer wird. Läßt man nun Jemand die Augen schließen und nähert sich ihm mit einem glühenden Eisenstab, so wird er, den Kopf hin und her wendend, sehr bestimmt wissen, nicht nur daß die Wärme

Die bestimmte Unterscheidung dieser beiden Arten von organischen Empfindungen bildet den Uebergang zur Unterscheidung seines

von außen kommt, sondern auch von welcher Seite sie herkommt. Ebenso wenig wird er darüber in Zweifel sehn, wenn wir mit einem warmen Körper einen einzelnen Theil seiner Haut berühren.“ „Wirkt dagegen die ruhig erwärmte Luft, die uns rings umgiebt, auf uns ein, so ist es sehr schwer zu entscheiden, ob die größere Wärme, die wir fühlen, von außen (durch Erhöhung der Temperatur) oder von innen kommt, und wir täuschen uns sehr oft bei der Entscheidung dieser Frage.“ Also, bemerkt Weber, „schließen“ wir nur auf das Daseyn äußerer Dinge als der „Ursachen“ unserer Empfindungen (Artikel Tastsinn in R. Wagner's Handwörterb. d. Phys. S. 486 f. 490 f.). Auf den gleichen Gedanken ist H. Helmholtz gekommen und hat ihn unter Einführung des Terminus „unbewusste Schlüsse“ auf die verschiedenen Sinnesgebiete, namentlich die Gesichtswahrnehmungen, angewendet, wie er selbst in den Popul. wiss. Vorträgen, II, S. 92 bemerkt und bei der Gelegenheit seine unbewussten Schlüsse gegen den Widerspruch, den sie gefunden, vertheidigt). W. Wundt hat ihn dann auf das gesammte Gebiet der Wahrnehmung ausgedehnt und eine neue Theorie, die er die „logische“ nennt, darauf gegründet, indem er, wie er selbst sagt, „die erste Bildung der Sinnesvorstellungen [b. h. der durch die Sinne vermittelten Vorstellungen von äußern Objecten] mit den Operationen der Synthese und Analyse, welche der logischen Entwicklung der Begriffe zu Grunde liegen, in Analogie brachte.“ Nach seiner Ansicht „lassen sich, wie jene Operationen, so auch die sämmtlichen Wahrnehmungsvorgänge in Schlussreihen auflösen. In diesem Sinne sey jede einzelne Wahrnehmung ein Urtheil, welches auf vorangegangene Schlüsse sich gründe. Dabei müsse man aber festhalten, daß die Schlussproceß, welche zu den Wahrnehmungsurtheilen führen, nicht mit Bewußtseyn von uns vollzogen werden. Die Bildung der Wahrnehmungen lasse sich daher auch als ein unbewusstes Schlussverfahren bezeichnen“ (Lehrb. d. Psychol. S. 555, vgl. Beitr. zur Theorie d. Sinneswahrnehmung, 1858—62). — Wenn Wundt diese seine Theorie von der Helmholtz'schen dadurch unterscheidet, daß sie der Apriorität des Causalgesetzes, welche „bestreitbar“ sey, nicht bedürfe, so irrt er sich: m. E. ist ohne die Annahme des a priori in und über unserm Denken (anfänglich völlig unbewußt) waltenden Gesetzes der Causalität aus der Sphäre der Subjectivität, welcher alle Sinnesempfindungen angehören, nicht hinaus zu kommen, und mithin ohne diese Annahme die bewußte Vorstellung äußerer Gegenstände unerklärbar. Die Theorie aber von „unbewussten Schlussreihen“ und „unbewussten Urtheilen“ muß ich bestreiten, nicht weil sie (wogegen Helmholtz sich vertheidigt) das Schlussverfahren auf „Sinnesempfindungen“ überträgt, sondern weil sie ein „unbewusstes“ Schlussverfahren annimmt. Alles Schließen und Urtheilen ist ein Verknüpfen zweier psychischer Elemente (sehen es Sinnesempfindungen oder Wahrnehmungen oder Vorstellungen), aus dem ein drittes (das Urtheil, der Schlussatz) entspringt oder abgeleitet wird. Nun kann ich aber zwei Sinnesempfindungen unmöglich verknüpfen, ohne sie vorab als zwei gefaßt zu haben, und ich kann sie nicht als zwei fassen, ohne sie zu unterscheiden; andererseits kann ich sie weder analysiren, noch aus ihnen etwas ableiten oder

Körpers von seiner Seele. Aber wie wir keineswegs bloß durch das Muskelgefühl, das durch den Widerstand eines äußern Gegenstandes hervorgerufen wird, noch durch irgend eine andre Empfindung zur Vorstellung von Dingen außer uns kommen (wie George u. A. meinen), — denn auch das Muskelgefühl ist an und für sich eine rein subjective Empfindung, in welcher ebenso wenig ein Objectives enthalten ist als in einer Geruchs- oder Schmerzempfindung, — wie vielmehr nur das Causalitätsgesetz uns unbewußt und unwillkürlich die Annahme aufdrängt, daß es Dinge außer uns geben müsse, weil unsre Sinnesempfindungen und namentlich das Muskelgefühl des Widerstandes auf eine Ursache außer uns hinweisen; so ist auch die Unterscheidung jener beiden Arten von Körperempfindungen, die wir innere und äußere nennen können, durch das immanente unbewußte Walten des Causalitätsgesetzes vermittelt. Das Kind, zum Bewußtseyn äußerer Gegenstände gelangt und noch ganz von den Einwirkungen der Außenwelt abhängig, bezieht daher ohne Weiteres alle seine Empfindungen auf die äußern Dinge und führt ihren Ursprung auf letztere zurück. Auch sein Schmerzgefühl legt es dem Steine zur Last, an dem es sich gestoßen hat. Allgemach indeß bemerkt es, daß in manchen Fällen alle äußern Gegenstände unverändert bleiben, und doch Empfindungen sich ihm einstellen, die sogar bekannen, selbst wenn es in eine andre Umgebung sich versetzt sieht. Diese Empfindungen kann es nicht auf Dinge außer ihm beziehen, weder auf sie übertragen noch von ihnen herleiten, sondern muß sie sich selber (seinem Körper als noch Eines mit seinem Ich) beizumessen. Es thut dieß wiederum unwillkürlich und unbewußt, weil es von dem Causalitätsgesetze, durch das es dazu veranlaßt wird,

folgern, wenn ich von ihrer Existenz und Beschaffenheit nichts weiß; und endlich vermag ich auf das Daseyn äußerer Objecte nicht zu schließen noch sie überhaupt als äußere zu fassen, ohne sie von meinen Sinnesempfindungen (Perceptionen — Vorstellungen) zu unterscheiden. Jedes Schlußverfahren setzt mithin die unterscheidende Thätigkeit der Seele und damit das Bewußtseyn voraus. Und in der That machen wir weder mit noch ohne Bewußtseyn den Schluß: diese Vorstellung kann nicht in mir noch durch mich entstanden seyn, also muß sie eine äußere Ursache haben, sondern auf das mit der Sinnesempfindung verbundene Gefühl, sie haben zu müssen, auf dieß Gefühl des Genöthigtwerdens, reagirt unmittelbar das der Seele inhärente Causalgesetz und veranlaßt sie, die Sinnesempfindung auf eine äußere Ursache zu beziehen, — womit sie implicite (zunächst noch ohne Bewußtseyn) das Daseyn äußerer Gegenstände annimmt. —

noch nichts weiß. So kommt es zur Unterscheidung von inneren und äußeren Empfindungen, von Empfindungen, die es sich selbst zuschreibt, und solchen, die es auf Rechnung der äußeren Dinge und ihres Verhaltens zu ihm setzt. Damit erst ist die Unterscheidung seines Körpers von den Körpern außer ihm vollzogen: damit erst wird es sich dieses Unterschieds bewußt.

Auf wesentlich gleiche Weise wird es zu dem weiteren Acte der Unterscheidung angeleitet, durch den es seinen Körper von dem noch unbekannten Etwas, das es mit dem Worte Ich bezeichnet, unterscheidet. Allgemach nämlich gewinnen seine specifisch psychischen Gefühle, und zwar nicht nur das Gemeingefühl, sondern auch die Einzelgefühle der Neigung und Abneigung, des Mergers, der Furcht u. eine solche Intensität, daß sie den Körperempfindungen bestimmt (unterscheidbar) gegenüber treten. Da bemerkt denn auch das Kind allmählig, daß Gefühle dieser Art sich einstellen, während sein Körper und körperlicher Zustand völlig unverändert bleibt. Es wird sie anfänglich zwar noch mit den organischen Empfindungen, des Schmerzes, des Hungers oder Durstes u. verwechseln, weil diese die Seele nicht (wie die gewöhnlichen Sinnesempfindungen) bloß afficiren, sondern innerlich erregen und oft ihr Gleichgewicht erschüttern: insofern sind sie zugleich psychische Gefühle oder rufen unmittelbar ein psychisches Gefühl hervor, das mit ihnen verschmilzt. Aber mit der Zeit unterscheidet das Kind auch solche innere Körperempfindungen von den psychischen Gefühlen im engeren Sinne, indem es bemerkt, daß jene durch Einwirkungen auf seinen Körper (durch schmerzlindernde Mittel, durch Speise und Trank u.) sich verändern, gemildert werden, verschwinden, während diese solchen Einwirkungen nicht weichen. Dazu kommt, daß es zugleich auch seine Erinnerungen und selbstgebildeten subjectiven Vorstellungen von seinen Wahrnehmungen zu unterscheiden beginnt, indem es darauf achtet, daß letztere mit und in Folge der Gegenwart der wahrgenommenen Objecte sich einstellen, jene dagegen unabhängig von den äußern Dingen, gleichsam von selbst entstehen. Es bemerkt auch allmählig, daß es solche Vorstellungen selbst hervorrufen kann, wenn es will oder dazu aufgefordert wird. (Das Lernen, die Uebung des Erinnerungsvermögens und Gedächtnisses, ist daher ein besonders wirksames Mittel zur schnelleren Entwicklung des Selbstbewußtseyns.) Eben damit aber wird es, wiederum durch das Causalitätsgesetz, veranlaßt, jene Gefühle und diese Vorstellungen einer andern Ursache

als seinem Körper beizumessen. Diese Ursache, die es nun vorzugsweise mit dem Worte Ich meint, ist ihm zwar noch immer unbekannt, es ist sich ihrer nur halbbewußt in dem oben angegebenen Sinne des Worts, weil es sein Unterscheidungsvermögen noch nicht direct auf das Ich selbst richtet. Aber es hat damit doch implicite sein Ich von seinem Körper unterschieden und so ein wenn auch noch sehr unbestimmtes Bewußtseyn ihrer Besonderheit gewonnen. Je mehr dann — Hand in Hand mit der Ausbildung des Körpers — sein psychisches Leben an Kraft und Selbständigkeit gewinnt, je stärker und bestimmter seine specifisch psychischen Gefühle sich geltend machen, je mehr seine Herrschaft über seine Vorstellungen, seine Strebungen und Begehrungen wächst, desto mehr und mehr wird es veranlaßt, sein Unterscheidungsvermögen auf sein psychisches Leben selbst, auf die Kräfte und Thätigkeitsweisen, Functionen und Bestimmtheiten der Seele, direct zu richten, desto klarer und bestimmter wird es des Unterschieds zwischen Leib und Seele sich bewußt werden, und schließlich auf dem oben angedeuteten Wege zum vollen Selbstbewußtseyn gelangen. —

Aber auch nachdem die Seele in und mit dem Bewußtseyn ihres Unterschieds vom Körper das volle Bewußtseyn ihrer selbst gewonnen, bleibt sie doch in fortwährender Abhängigkeit von ihrem Leibe, weil in fortwährender Wechselwirkung mit ihm, weil in ihrer eignen Thätigkeit bedingt durch seine Mitwirkung. Sie erfährt auch diese Abhängigkeit, sie wird sich ihrer bewußt, sie muß sie anerkennen, weil ihr Bewußtseyn selber durch die Mit- und Einwirkung des Leibes bedingt erscheint. Abgesehen von den bekannten, wenn auch außergewöhnlichen Thatsachen, daß das Bewußtseyn in Folge von Verletzungen oder starken Erschütterungen des Gehirns, in Folge heftiger Fieberparoxysmen oder übermäßigen Genusses geistiger Getränke u. völlig erlischt, zeigt sich ja diese Bedingtheit tagtäglich in dem natürlichen Wechsel von Wachen und Schlafen. So vertraut uns allen die Zustände sind, die wir mit diesem Namen bezeichnen, so bieten sie im Grunde doch so viel Auffallendes und zum Theil noch Unerklärtes dar, daß wir uns einer näheren Erörterung derselben nicht entziehen dürfen.

I. Wachen, Schlafen, Träumen.

Wachen und Schlafen stehen nicht, wie man gemeint hat, in causaler Beziehung zu Tag und Nacht. Das Licht, insbesondre

das (bei weitem hellste) Sonnenlicht übt zwar einen erregenden, weckenden Einfluß auf den Organismus; aber seine Wirkung erscheint nicht so stark, daß man auf sein Eintreten und Schwinden den Wechsel von Wachen und Schlafen zurückführen könnte. Nicht nur der Mensch, sondern auch das Thier kann „ohne die geringste Störung seines Organismus“ die entgegengesetzte Gewohnheit annehmen und bei Tage schlafen, bei Nacht wachen (J. E. Purkinje, Artikel: Wachen, Schlaf *ıc.* a. a. D. Bd. III, Abthlg. 2, S. 416). Ebenso wenig ist, wie es Manchem scheinen mag, Schläfrigkeit und Schlafen die Folge starker Muskelanstrengung. Wir können von körperlicher Arbeit völlig ermüdet seyn, so daß wir uns der Ruhe überlassen müssen, weil das Fortarbeiten unmöglich wird; und doch fühlen wir keine Schläfrigkeit, — es sey denn daß die Arbeit zugleich die Nerven stark angespannt oder die Zeit, in der wir wach zu seyn pflegen, zum größern Theil in Beschlag genommen hat. Vielmehr sind es offenbar zunächst und vornehmlich die Nerven, welche des Schlafs bedürfen und von denen die Anregung zum Wachen und Schlafen ausgeht, so wie das Einschlafen und das Aufwachen bedingt ist. Das bezeugen zur Evidenz eine Anzahl vollkommen feststehender Thatsachen. Vor Allem die Thatsache, daß die bekannten Narcotica (namentlich Opium oder das *s. g.* Morphinum), spirituose Flüssigkeiten bei starkem Genuß, ätherische Oele und Pflanzenharze, überhaupt alle Aetherarten, aber auch mehrere gas- und dunstförmige Stoffe, wie Stickstoffoxyd, kohlensaures Gas *ıc.*, mitten am Tage auch den Widerstrebenden einzuschlafen vermögen, während andre äußere Mittel, namentlich Genuß von Caffee oder chinesischem Thee, eine mäßige Quantität von Wein, von Aether oder Campher, weckend wirken und die Schläfrigkeit verschrecken (Purkinje, a. a. D. S. 422. 426). Dafür spricht ferner, daß die Schläfrigkeit nicht nur sich kundgiebt in einem eigenthümlichen Gefühle von sanftem Druck, das sich leise um die Schläfe zwischen Auge und Ohr lagert oder von der Stirn gegen den Scheitel aufsteigt, also das Gehirn (das Centrum des Nervensystems, den Sitz der Sinnesorgane) umspielt, sondern daß sie auch zuerst und vorzugsweise unsre Sinne ergreift und bindet, vor Allem das Auge, sodann das Gehör, den Geruch und Geschmack, zuletzt das Hautgefühl. Dem Gesichtssinn entschwindet der Gegensatz des Innern und Außern, das Auge sieht wohl noch, aber wir nehmen nichts mehr wahr; ähnlich ergeht es den übrigen Sinnen; selbst Schmerzgefühle mildern sich

und schwinden oft allmählig ganz. Gleichzeitig verringert sich mehr und mehr die Kraft und Lust zum Denken, wir fassen nur noch schwer und ungenau den Sinn der Rede eines Andern, unsre eignen Vorstellungen verwirren sich und verlieren ihren naturgemäßen Zusammenhang, bis schließlich jener Zustand anscheinend völliger Bewußtlosigkeit eintritt, der den vollen tiefen Schlaf bezeichnet (Purkinje, a. a. O. S. 420).

Neuerdings glaubt man den Wechsel von Wachen und Schlafen bestimmter auf das verschiedene Verhalten des Organismus zu dem ihm nothwendigen Sauerstoff, dessen er wie eines Nahrungsmittels bedarf, zurückführen zu können. Experimente mit dem großen Pettenkofer'schen Respirations-Apparat haben ergeben, daß von dem binnen 24 Stunden eingeathmeten Sauerstoff während des Wachens nur $\frac{1}{3}$, während des Schlafs dagegen $\frac{2}{3}$ eingeathmet, und von der aus ihm gebildeten Kohlensäure umgekehrt bei Tage 58 Procent, bei Nacht dagegen nur 42 Procent ausgeathmet werden, daß also während des Wachens der Verbrauch von Sauerstoff größer, die Zufuhr geringer, während des Schlafs dagegen der Verbrauch geringer, die Zufuhr größer ist. Auf diese Thatsache hat E. Sommer eine neue physiologische Theorie des Schlafs gegründet (Zeitschrift f. rationelle Medicin, 1869). Nach ihm hat der Schlaf den Zweck, den Sauerstoff, der während des Wachens durch die Arbeit der Nerven und Muskeln in einem zu hohen Maaße verbraucht wird, dem Organismus wieder zu ersetzen. Da der Sauerstoff vorzugsweise das anregende, belebende Princip des Körpers sey, so trete Ermüdung, Schläfrigkeit und schließlich Schlaf ein, wenn und weil der Organismus keine genügende Quantität Sauerstoff mehr besitze. Und der Schlaf höre auf und gehe in den wachen Zustand über, nachdem und weil durch ihn selbst dem Körper der weckende, erregende Sauerstoff in hinreichender Menge wieder zugeführt und in ihm „aufgespeichert“ sey. In ähnlicher Weise, nur in weit geringerem Grade als der Schlaf, wirke die Ruhe, das Ausruhen von der Arbeit, weil dadurch ebenfalls der Verbrauch von Sauerstoff vermindert werde, weshalb arbeitsunfähige, kranke, bettlägerige Personen weniger Schlaf bedürfen als gesunde, während das Kind und das jugendliche Alter überhaupt umgekehrt des Schlafs mehr benötigt sey, weil in der Jugend der Vorrath von Sauerstoff rascher erschöpft werde.

Die Theorie scheint indeß keinen allgemeinen Anklang ge-

funden zu haben; die neueren Lehrbücher der Physiologie gedenken ihrer wenigstens nicht. Und allerdings widerspricht ihr die Thatsache, daß im Hungerzustande und bei fortdauernder Ruhe jener Unterschied zwischen dem nächtlichen und dem täglichen Verbrauch von Sauerstoff verschwindet, und daß bei den Wiederkäuern das Verhältniß sich umkehrt, wenn man die Hauptfütterung in die Nacht verlegt, — und doch schlafen die Thiere, auch wenn sie nicht gearbeitet und bei Nacht gefressen haben (Wundt, S. 379). Wundt bemerkt daher in Uebereinstimmung mit Purkinje: „Zahlreiche Functionen des thierischen Körpers zeigen eine periodische Regelmäßigkeit, so die Herz- und Athembewegungen, der Gang der Körperwärme, die Absonderungsverhältnisse der Secretionsstoffe. Wo immer diese Periodicität auf ihre näheren Ursachen sich zurückverfolgen läßt, da zeigt es sich, daß sie in der periodischen Function der Nervencentren begründet ist, wie dieß in Bezug auf die einfachsten jener periodischen Vorgänge, die Herz- und Athembewegungen, constatirt ist. Einer analogen Periodicität der Function ist das gesammte Nervensystem im Wachen und Schlafen unterworfen. Physiologisch unterscheidet sich der Schlaf vom wachen Zustande dadurch, daß während seines Bestehens stärkere Reize erforderlich sind, um Reflexbewegungen oder bewusste Empfindungen und auf letztere erfolgende willkürliche Bewegungen auszulösen“ (a. a. D. S. 735). Ranke erklärt, die letzte Ursache des Schlafes sey noch unbekannt (a. a. D. S. 879); und in der That wissen wir nicht, worauf jene Periodicität der Functionen des Nervensystems und insbesondre der Nervencentren beruhe. Nur so viel steht fest, daß nicht bloß die Reizbarkeit der sensiblen Nerven sich abschwächt, sondern auch die meisten vegetativen Prozesse des animalischen Lebens während des Schlafes geringere Energie und einen langsameren Verlauf zeigen. Zunächst und vorzugsweise, wie bemerkt, die Respiration. Aber auch der Herzschlag und damit der Blutumlauf bewegt sich träger; und aus der geringeren Oxydation des Blutes folgt, daß auch die Wärmeerzeugung eine geringere seyn muß. Ebenso vollzieht sich der Verdauungsproceß wie der Verlauf der mannichfaltigen Secretionen und Excretionen langsamer und mit geringerer Wirkung (Purkinje, S. 428 f. Wundt, a. a. D.). Endlich haben neuere Untersuchungen gezeigt, daß besonders das Gehirn in eigenthümlicher Weise vom Schlafe gleichsam afficirt wird. Während desselben befindet es sich „in einem verhältnißmäßig blutlosen Zustande, in-

dem das Blut nicht nur in verminderter Geschwindigkeit durch die encephalischen Gefäße sich bewegt, sondern auch seine Quantität sich vermindert.“ Mit dem Beginn des Schlafs verliert sich die röthliche Farbe der Gehirns substanz; sie wird mehr und mehr bleich und sinkt in sich selbst zusammen; mit dem Erwachen dehnt sie sich wieder aus und gewinnt ihr röthliches Ansehen wieder. (So Durham nach Beobachtungen an Hunden, denen er einen Theil der Hirnschale abgelöst hatte. S. B. E. Durham: The Physiology of Sleep. In Guy's Hospital Reports. London, 1860, p. 24 f.).

Alle diese Functionen sind nun aber durch die Mitwirkung des Nervensystems bedingt; verlieren also die Nerven im Allgemeinen an Regsamkeit und Energie während des Schlafs, so werden auch jene Functionen in entsprechendem Maaße sinken müssen. Sie heben sich daher auch wieder und gewinnen allmählig ihre Kraft und Geschwindigkeit zurück, wenn der Schlaf seinen Höhepunkt erreicht hat und in den wachen Zustand wieder einlenkt, d. h. sie werden in demselben Maaße lebendiger, in welchem die Nerven durch den Schlaf ihre während des Wachens geschwächte Erregbarkeit und Wirkungsfähigkeit wieder erlangen. Alle Thatfachen bestätigen mithin nur die Ansicht, daß der Schlaf seinen nächsten Grund in der (freilich noch sehr unbekannten) Natur des im Gehirn sich concentrirenden Nervensystems und seinem Verhältniß zur Seele habe.

Andererseits indeß sind es, wie es scheint, doch nicht bloß die sensiblen und motorischen Nerven, die des Schlafs bedürfen; auch die Seele scheint dasselbe Bedürfnis zu haben. Bei der stätigen Wechselwirkung zwischen ihr und dem Nervencentrum des Gehirns kann zwar jede psychische Ermüdung möglicher Weise nur die Folge einer Ermüdung und Abspannung der betreffenden Nerven seyn, deren Mitwirkung die Seele bei ihrer Thätigkeit gebraucht hat. Indessen so viel steht doch psychologisch fest, daß wir, nachdem wir lange und viel, wenn auch ohne Anstrengung, mit äußern Dingen uns beschäftigt haben und sozusagen ganz in dem Bewußtseyn der Außenwelt aufgegangen waren, das Bedürfnis fühlen, von ihr uns abzuwenden und auf uns selbst uns zurückzuziehen. Diesem Zuge der Seele correspondirt nun offenbar die Neigung des Nervensystems zum Schlafe: nachdem während des Wachens die Lebensthätigkeit des Organismus vorzugsweise nach außen gerichtet gewesen, fordert die Herstellung

des Gleichgewichts die entgegengesetzte Richtung; der Schlaf tritt ein und mit ihm „die Einkehr des Lebens nach innen“ (Purkinje). Je entschiedener der Gegensatz beider Richtungen sich geltend macht, desto bestimmter scheiden sich beide Zustände. Weil das innere Leben der Thiere viel enger mit ihren Verhältnissen und Beziehungen zur Außenwelt verflochten ist und daher ihr inneres und äußeres Leben viel weniger sich scheidet und unterscheidet als beim Menschen, schlafen alle, auch die höchstbegabten Thiere weit weniger tief und fest als der Mensch; und je niedriger die mannichfachen Thiergeschlechter stehen, desto geringer erscheint der Unterschied zwischen Wachen und Schlafen, bis er zuletzt wie bei den Pflanzen in völlige Indifferenz sich verliert (Purkinje, S. 434). Nach den Ergebnissen, die wir bisher gewonnen haben, müssen wir nun aber annehmen, daß Seele und Leben, psychische Kraft und Nerven-thätigkeit keineswegs in fester Sonderung gleichgültig nebeneinander hergehen. Der Zustand und das Bedürfnis des Nervensystems wird vielmehr in einem Bedürfnisse und Zustande, und letztlich im Wesen der Seele selbst seinen Grund haben. Und in der That spiegelt sich ja zunächst in jenem Triebe der Seele, aus der Hingebung an die Außenwelt zu sich selbst ein- und zurückzukehren, nur das naturgemäße Bedürfnis ab, ihre beiden elementaren Grundbewegungen, die centrifugale und die centripetale Richtung ihrer Thätigkeit, gegen einander auszugleichen und das gestörte Gleichgewicht wiederzugewinnen. Es macht sich dieß Bedürfnis zunächst in der Sphäre des bewußten, geistigen Lebens geltend. Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn verhalten sich zu einander wie äußeres und inneres Leben der Seele. Das Bewußtseyn bezieht sich auf die Außenwelt und hat an ihr das Object seiner Functionen, den Inhalt seiner Vorstellungen; das Selbstbewußtseyn hat es mit der Seele selbst zu thun und gilt ihren eignen Zuständen und Thätigkeiten. Das Gleichgewicht zwischen beiden ist die Subject-Objectivität, in welcher die Seele ebenso bestimmt ihrer selbst wie der Außenwelt, ihres eignen Verhaltens wie ihrer Beziehungen zu den Dingen sich bewußt ist. Wie alle physikalischen, chemischen, organischen Processe im großen Ganzen der Natur bedingt erscheinen durch periodische Störungen und wieder eintretende Herstellungen des Gleichgewichts der Kräfte (s. Gott u. d. Natur, 2te Aufl. S. 426 f.), so erscheint auch das geistige Leben der Seele an dieselbe Bedingung geknüpft. Es wechselt zwischen vortwaltendem Bewußtseyn und vortwaltendem Selbstbe-

zustehn, zwischen überwiegender Bewegung nach außen und überwiegender Bewegung nach innen. Aber wenn das Uebergewicht der einen Seite einen gewissen Höhepunkt erreicht, strebt die Seele von selbst, naturgemäß weil jener Bedingung ihres Lebens gemäß, zum Gleichgewicht zurück und damit zur entgegengesetzten Richtung hin. Daher drängt auch umgekehrt längere Einsamkeit, anhaltende Selbstbetrachtung, Beschäftigung mit unsern eignen Zuständen, Plänen, Gedanken, allgemach uns zurück zum Verkehr mit Menschen und Dingen, zur s. g. praktischen Thätigkeit. —

Diesem Wechsel innerhalb der geistigen Sphäre der Seele entspricht in der somatischen der Wechsel zwischen Wachen und Schlafen. Es ist auch hier die Seele, welche die Lebenskraft als die organische Seite ihrer Thätigkeit im Wachen überwiegend nach außen richtet und damit die Functionen der motorischen und sensiblen Nerven vorzugsweise in Anspruch nimmt; es ist die Seele, welche das dadurch gestörte Gleichgewicht wiederzugewinnen sucht und im Schlafe ihre organische Thätigkeit nach innen wendet. Das Erwachen bezeichnet den Punkt der Wiederherstellung des Gleichgewichts. Daher das angenehme Gefühl der Erfrischung, der Stärkung und Aufgelegtheit zu innerer wie äußerer Thätigkeit, mit dem wir aus einem gesunden Schlafe erwachen. Daher aber auch der lange, das Wachen überwiegende Schlaf der neugeborenen Kinder, die größere Schlafbedürftigkeit des Jugendalters überhaupt. Denn so lange der Organismus noch nicht vollständig ausgebildet ist, so lange geht die organische Thätigkeit der Seele nothwendig vorzugsweise auf den Auf- und Ausbau des Leibes, d. h. auf den Nutritionsproceß, den nicht nur der Schlaf begünstigt, sondern der seinerseits vielmehr den Schlaf fordert und hervorruft. Denn der Ersatz an Stoff und Kraft, dessen die sensiblen und motorischen Nerven benöthigt sind, das Bedürfniß der Ernährung überhaupt und damit der Einkehr der Lebens- und Seelenthätigkeit von außen in das Innere des Organismus, ist eben der Grund der Schlafbedürftigkeit und des Schlafens selbst. —

Diese auf- und abgehende Bewegung zwischen dem Aeußern und Innern im pneumatischen wie im somatischen Leben der Seele entspricht nicht nur, wie schon bemerkt, ihrer fundamentalen Doppelbewegung von ihrem Centrum zur Peripherie und von der Peripherie zum Centrum, sondern sie beruht offenbar auf dieser Doppelbewegung. Sie ist wenigstens u. E. nur erklärlich, wenn wir die Seele als eine centrale Kraft der Ausdehnung fassen

und ihr damit jene Doppelbewegung beimessen. Wir glauben daher den Wechsel zwischen Wachen und Schlafen als eine neue Bestätigung unsrer Grundanschauung vom Wesen der Seele und ihrem Verhältniß zum Leibe betrachten zu dürfen. —

Aber auch die Thatsache des Träumens führt, wie wir glauben, zu einem ähnlichen Ergebnis. Das Träumen beruht auf dem Vorstellungsvermögen. Wir kennen es zwar nur aus eigener Erfahrung und den Berichten Anderer, aber danach ist der Inhalt aller Träume aus kommenden und gehenden, mannichfach sich ändernden und umgestaltenden Vorstellungen der verschiedensten Art zusammengesetzt. Von den Sinnesperceptionen, Wahrnehmungen und Anschauungen des wachen Lebens unterscheiden dieselben sich dadurch, daß sie eben nur subjective Vorstellungen sind. Aber auch von den selbstgebildeten, subjectiven Vorstellungen des wachen Lebens sind die Traumvorstellungen wesentlich verschieden. Und zwar besteht der durchgreifende fundamentale Unterschied derselben bloß*) darin, daß die Traumgebilde, obwohl nur subjective Vorstellungen, doch stets zugleich den Charakter objectiver Wahrnehmung und Anschauung haben. Dieses Gepräge zeigen sie in doppelter Beziehung, 1) darin daß wir im Traume mit wirklichen Personen und Dingen zu verkehren glauben, während wir im wachen Zustande bei der Beschäftigung mit unsren eignen Gedanken uns bewußt sind, daß wir es nicht mit gegebenen Objecten, sondern nur mit unsern Erinnerungen, Begriffen, Phantasiegebilden zu thun haben. Sie zeigen es 2) darin, daß die Traumvorstellungen gleich den Wahrnehmungen durchgängig eine größere Bestimmtheit, Klarheit und bis in's Detail gehende Vollständigkeit zeigen als die Vorstellungen derselben Gegenstände bei wachem Bewußtseyn. Es handelt sich mithin vor Allem um die

*) Denn wir haben Träume, die hinsichtlich des naturgemäßen, verständigen Zusammenhangs ihres Inhalts sich in nichts von den objectiven Vorstellungen und der Verknüpfung derselben im wachen Zustand unterscheiden und doch keine bloßen Copieen der Wirklichkeit sind, — wie ich aus eigener vielfacher Erfahrung behaupten muß gegenüber den Physiologen, die geneigt sind, das Gegentheil anzunehmen. L. Strümpell stimmt mir darin bei, indem er bemerkt: „Die Geschichten, Handlungen, Erlebnisse im Traum haben in vielen Fällen eine Aehnlichkeit mit denen des wachen Lebens, aber diese Aehnlichkeit heißt immer nur soviel wie daß sie auch wohl im wachen Zustand sich zutragen könnten; sie haben es aber nicht und werden es auch nicht“ (Die Natur und die Entstehung der Träume, Leipzig, 1874, S. 18.).

Erklärung dieser beiden charakteristischen Merkmale. Denn daß die Seele auch während des Schlafs Vorstellungen zu reproduciren, umzugestalten, zu scheiden und neu zu verknüpfen vermag, wird uns nicht Wunder nehmen noch einer besonderen Erklärung bedürfen, wenn wir doch einmal das Wunder des Vorstellens überhaupt und die Fähigkeit der Seele, mit den gewonnenen Vorstellungen bis zu einem gewissen Grade frei zu schalten, als Thatsache hinnehmen müssen. Auch ist ja der Traum nur in dem Sinne ein bewußtloses Thun der Seele, als wir im Schlafen und Träumen kein Bewußtseyn der uns umgebenden reellen Außenwelt wie unsres eignen reellen Zustandes (des Schlafens und Träumens selbst) haben. Gänzlich aufgehoben ist das Bewußtseyn keineswegs; im Gegentheil der Traum ist insofern ein Abbild des bewußten Lebens, als wir im Traume ganz wie im wachen Zustande äußere Gegenstände wahrnehmen, Empfindungen, Gefühle, Gemüthsbewegungen haben, unsre Vorstellungen denkend verknüpfen und redend aussprechen, Entschlüsse fassen, wollen, handeln 2c., — nur daß dieß Alles nicht wirklich, sondern nur in und mittelst der Vorstellung geschieht. Außerdem wissen wir ja in der Regel, daß und was wir geträumt haben. Das Traumbewußtseyn ist mithin nicht schlechthin geschieden vom wachen Bewußtseyn; beide Sphären berühren sich vielmehr, wenn wir auch nicht anzugreifen vermögen, wo ihr Berührungspunkt liegt. Dieß zeigt sich auch darin, daß, wie die Traumvorstellungen mittelst der Erinnerung an den gehabt Traum zu Vorstellungen des wachen Bewußtseyns werden, so auch umgekehrt das Bewußtseyn der reellen Außenwelt während des Schlafens und Träumens nicht immer gänzlich erlischt, sondern wenn auch nur in einzelnen Beziehungen und infolge dunkler unbewußt bleibender Impulse, den Schlaf und seine Träume begleitet. Denn es ist Thatsache, daß viele Menschen zu einer bestimmten, ganz ungewöhnlich frühen Stunde erwachen, wenn sie es sich fest vorgenommen haben; daß andre von sehr leisem Geräusch in ihrem Schlafgemach oder im Nebenzimmer sofort erwachen, während ein viel stärkerer Lärm auf der Straße sie ungestört läßt (wie ich selbst aus eigener Erfahrung behaupten muß). In diesen und ähnlichen Fällen greift offenbar ein wenn auch dunkles Bewußtseyn der Außenwelt und ihrer Beziehung zum Schlafenden in das Traumleben ein, hebt es auf und bewirkt die Rückkehr zum wachen Zustande. Und in der That würden wir ja nie wieder erwachen, wenn die Seele während des

Schlafs nicht ihre Beziehungen zur Außenwelt sich bewahrte. Bleiben aber diese Beziehungen stehen, so bleibt nothwendig auch das wache Bewußtseyn, das sie abspiegelt, stehen: es verliert sich nicht gänzlich, sondern es wird nur infolge der Erschlaffung der Sinnesnerven und Abschwächung der Sinnesperceptionen stark verdunkelt, sein Inhalt wird unbestimmt, verworren und verschwommen, und demgemäß von dem helleren Traumbewußtseyn gleichsam in den Hintergrund gedrängt. —

Woher nun aber das Traumbewußtseyn selbst? Wie und wodurch entsteht die seltsame Illusion, die den eignen Vorstellungsgelbilden der träumenden Seele den Schein der Wirklichkeit, den Charakter der Wahrnehmung verleiht? Wir antworten einfach: sie entspringt aus denselben Gründen und Motiven, aus denen wir im wachen Zustande Das, was wir wahrnehmen oder wahrzunehmen glauben, für Etwas außer uns, für einen reellen Gegenstand zu halten uns gedrungen fühlen. Denn daß es Dinge außer uns giebt, dafür haben wir, wie gezeigt, schlechthin keine andre Garantie und keinen andern Beweis, als das unbewußte Gefühl und resp. das mittel- oder unmittelbare Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die ohne unser bewußtes Zuthum entstehenden Empfindungen und Sinnesperceptionen auf Dinge außer uns als deren mitwirkende Ursachen zu beziehen. Daraus erklärt es sich, daß wir überall, wo eine Sinnesempfindung sich uns aufdrängt, und zwar je plötzlicher und auffälliger dieß geschieht, desto bestimmter und gewisser einen Gegenstand außer uns annehmen, von dem die Empfindung ausgeht, wenn wir auch nicht immer wissen, wie derselbe beschaffen seyn möge. Daraus erklärt es sich, daß der Furchtsame auch im wachen Zustande, im Augenblick der ihn überfallenden Furcht die Gebilde seiner aufgeregten Phantasie für wirkliche Gegenstände hält, ein Gespenst zu sehen, die Tritte eines Diebes oder Mörders zu hören, einen Schlag auf die Schulter zu fühlen wähnt, — kurz ganz einem Träumenden gleicht. Denn trotz des wachen Zustandes drängen sich ihm die Gebilde seiner Phantasie ganz ebenso auf wie die Sinnesempfindungen dem ruhig wahrnehmenden Beobachter. Was hier infolge ungewöhnlicher Aufregung der Seele im wachen Zustande geschieht, wiederholt sich aus andern Gründen beim Träumen. Wie der Furchtsame Gestalten sieht, Tritte hört, einen Schlag fühlt, so sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen wir im Traume; wir haben, wie es scheint, die Sinnesempfindungen wirklich: zuweilen wenigstens

bleiben sie auch dem wachen Bewußtseyn gegenüber noch bestehen. Aber sie werden nicht von außen, sondern durch die Traumvorstellungen hervorgerufen. Denn letztere werden nicht, wie Strümpell (a. a. O. S. 33 ff.) anzunehmen scheint, durch die im Traume reproducirten Sinnesempfindungen herbeigeführt, sondern umgekehrt die Vorstellungen führen die Sinnesempfindungen mit sich, durch deren Mitwirkung sie ursprünglich entstanden: die träumende Seele wird durch die sich ihr aufdrängenden Vorstellungen veranlaßt, auch die zu ihnen gehörigen Sinnesempfindungen zu reproduciren. Sonst müßten wir annehmen, daß die Seele ihre Sinnesempfindungen nicht nur zu reproduciren, sondern sie ohne alle Mitwirkung des Nervensystems auch zu produciren vermöchte, was aller Erfahrung widerspricht. (Wohl aber ist diese Reproduction derselben durch die schlafende, sich selbst überlassene, von den störenden Einflüssen der Außenwelt und den Interessen des wachen Lebens befreite Seele ein neuer Beweis, daß sie es ist, welche die Sinnesempfindungen, wenn auch nur unter Anleitung und Mitwirkung des Nervensystems, selbstthätig erzeugt.) Durch diese Umkehr des Causalverhältnisses zwischen der Vorstellung und der Sinnesempfindung unterscheiden sich die Sinnesempfindungen des Traumes von denen des wachen Lebens; darum sind jene ohne Zweifel auch stets schwächer als diese. Die träumende Seele reproducirt sie auf Anregung der Traumvorstellungen, weil sie nicht weiß, daß sie letztere selber producirt, weil sie vielmehr anscheinend ganz von selbst sich einstellen und dem Traumbewußtseyn in ganz ähnlicher Weise sich aufdrängen wie die Sinnesperceptionen dem wachen Bewußtseyn. Und da die Seele aus dem angeführten Grunde sich gewöhnt hat, überall wo eine bestimmte Vorstellung sich ihr unwillkürlich aufdrängt, dieselbe nach außen zu beziehen und ihren Inhalt als Abbild eines äußern Gegenstands zu fassen, so thut sie dasselbe auch mit den Traumvorstellungen, d. h. sie wähnt im Traum mit wirklichen Dingen zu verkehren. Dazu kommt das zweite charakteristische Merkmal der Traumgebilde, ihre größere Lebendigkeit, Bestimmtheit, Klarheit, die ohne Zweifel in den sie begleitenden Sinnesempfindungen ihren Grund hat. Diese Eigenthümlichkeit stützt und verstärkt jenen Wahn. Denn wiederum hat die Seele im wachen Bewußtseyn sich daran gewöhnt, als Kriterium ihrer Wahrnehmungen äußerer Objecte den höheren Grad von Bestimmtheit und Deutlichkeit derselben anzusehen, durch den sie von den innern, selbstgebildeten oder bloß repro-

ducirten Vorstellungen gemeiniglich sich unterscheiden. Diese größere Lebendigkeit, diese scheinbare Objectivität der Traumvorstellungen beweist, daß sie auch hinsichtlich ihres Ursprungs von den selbstgebildeten oder reproducirten Vorstellungen des wachen Bewußtseyns zu unterscheiden seyn dürften. Denn auch in völlig ungestörter Stille und Einsamkeit sind wir wachend nicht im Stande, unsere inneren Vorstellungen zu derselben Klarheit, Bestimmtheit und Objectivität zu steigern, welche die Traumbilder meist besitzen. Nur ganz vereinzelte Fälle bei Menschen von besonders lebhafter und reizbarer (überreizter) Einbildungskraft machen eine Ausnahme. Abgesehen von diesen Fällen, von den Geistesstörungen und andern Nervenkrankheiten, sind es nur jene seltenen ekstatischen, durch die s. g. Visionen charakterisirten Zustände, in denen die wachen Vorstellungen die gleiche Lebendigkeit erreichen und daher für objective Anschauungen gehalten werden. Aber diese Zustände haben insofern die größte Verwandtschaft mit dem Traumzustande, als in ihnen ebenfalls das Bewußtseyn der Außenwelt gänzlich schwindet oder doch stark verdunkelt wird. Jedenfalls sind die Visionen wie die Traumbilder keineswegs freie, dem Willen unterworfen, nach Zweck und Absicht gebildete und verknüpfbare Erzeugnisse der Seele, wie die Vorstellungen unsres wachen Bewußtseyns und die Gebilde der wachenden Phantasie. Im Gegentheil, Form und Inhalt der Träume ist, wie die allgemeine Erfahrung zeigt, nicht nur durch die Individualität, Temperament und Constitution, Alter und Geschlecht, Stimmung und Gemüthsbeschaffenheit, Bildungsstand, Berufsthätigkeit des Träumenden, kurz nicht nur durch psychische Motive, sondern vielleicht mehr noch durch den momentanen Zustand des Organismus, durch die Lage des Körpers, durch Blutumlauf und Nervenstimmung, Verdauung, Temperatur u. bedingt. Da der Träumende kein Bewußtseyn von diesen Factoren und ihrer Mitwirkung hat, so nehmen die Traumvorstellungen für ihn ganz naturgemäß den Charakter der objectiven Wahrnehmung, der sich aufdrängenden Sinnesperception an. Blaise Pascal behauptete daher, daß wenn wir alle Nächte dieselben Traumerscheinungen hätten, wir bald die geträumten Dinge und Begebenheiten für ebenso objectiv und reell halten würden wie die s. g. wirklichen, von denen wir durch unsre Wahrnehmungen Kunde erhalten. Allein zwischen den Träumen, Visionen u. und den wachen Sinnesperceptionen besteht, trotz ihrer Verwandtschaft, ein sehr wesentlicher Unterschied,

darin, daß die Traumbvorstellungen zwar wahrscheinlich von einem unmittelbaren und unbewußten Gefühle der Nöthigung, der die Seele (indem sie sich ihr aufdrängen) unterliegt, begleitet sind, daß es aber unmöglich ist, dieß Gefühl in Bewußtseyn zu verwandeln, also unmöglich, die scheinbare Objectivität der Traumbvorstellungen zu verificiren, während wir im wachen Zustand der objectiven causalen Vermittelung unsrer Vorstellungen uns klar bewußt sind, und da, wo dieselbe ungewiß erscheint, an der Objectivität unsrer Vorstellungen zweifeln oder sie ihnen absprechen, was den Traumbvorstellungen gegenüber nie vorkommt und vorkommen kann.

Gleichwohl erzeugen jene Factoren nicht den Traum, sondern bedingen nur seinen Inhalt. Der Traum selbst ist ohne Zweifel das Product der s. g. Einbildungskraft, und selbst in Betreff der Ausgestaltung desselben nach Form und Inhalt geben jene Factoren der Seele nur im Allgemeinen die Norm und Richtung für ihre bildnerische Thätigkeit an. Oft geschieht es daher, wie Burkinje bemerkt, daß die Träume mit den psychischen Zuständen des wachen Lebens, namentlich wenn letzteres dem inneren Zuge, den ursprünglichen Anlagen und Strebungen der Seele widerstreitet, keine Verwandtschaft zeigen, sondern im graden Gegensatz zu ihnen stehen. Ja wir glauben, daß Burdach Recht hat, wenn er behauptet: „Nie wiederholt sich im Traume das Leben des Tages mit seinen Anstrengungen und Genüssen, seinen Freuden und Schmerzen; vielmehr geht der Traum darauf aus, uns davon zu befreien: selbst wenn unsre ganze Seele von einem Gegenstande erfüllt war, wenn dieser Schmerz unser Innerstes zerrissen oder eine Aufgabe unsre ganze Geisteskraft in Anspruch genommen hatte, giebt uns der Traum entweder etwas ganz Fremdartiges, oder er nimmt aus der Wirklichkeit nur einzelne Elemente zu seinen Combinationen, oder er geht nur in die Tonart unsrer Stimmung ein und symbolisirt die Wirklichkeit“ (Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft, III, 474).*) Diese That-

*) Fechner schließt aus dieser „Zusammenhangslosigkeit“ zwischen dem Traumleben und dem wachen Vorstellungsleben und aus dem „wesentlich verschiedenen Charakter“ beider, daß eine „reale Trennung“ beider Gebiete insofern stattfindet, als „der Schauplatz“ der Träume überhaupt ein anderer sei, als der des wachen Vorstellungslebens (Psychophysik, II, 520). Allein dieser realen „Trennung“ beider Sphären widersprechen die Thatsachen. Die Traumbvorstellungen erscheinen nicht „wesentlich verschieden“ von den Vorstellungen

sachen beweisen, daß die Seele die Motive zu ihrer Traum-bildenden Thätigkeit im letzten Grunde aus ihrem eignen Wesen empfängt, und daß jene anderweitigen Factoren nur insofern gewöhnlich mitwirken, als sie diese Motive gleichsam specificiren, und damit die Träume in Beziehung auf Composition, Zeichnung und Färbung — worin sie oft weit von einander abweichen, während ihr Gehalt, der Ausdruck des eigenthümlichen Wesens und Zustands der Seele, derselbe ist — mannichfach modificiren.

Eben darin nun aber, daß die Traum-erzeugende Einbildungskraft durch solche verborgene, im ursprünglichen Wesen der Seele ruhende Motive bestimmt wird, daß sie völlig unbewußt und unwillkürlich thätig ist, und daß ihre Gebilde an Lebendigkeit, Klarheit, Objectivität die Vorstellungen des wachen Bewußtseyns so weit überragen, zeigt sich zwischen ihr und der wachenden, ihres Thuns sich bewußten Phantasie ein bedeutsamer Unterschied. Es ist zwar ohne Zweifel an sich dieselbe Kraft der Seele, welche beiden zu Grunde liegt. Aber im Traume bekundet die Einbildungskraft weit deutlicher ihre nahe Verwandtschaft mit jener *vis plastica*, jener morphologischen Thätigkeit der Seele, durch welche sie am Auf- und Ausbau ihres Leibes mitwirkt. Wie sie diese Thätigkeit völlig unbewußt und unwillkürlich übt, ebenso unwillkürlich und unbewußt formt und verknüpft sie ihre Traumvorstellungen. Wie sie dort nach bestimmten immanenten Normen und Impulsen verfährt, ebenso sind es hier gewisse in ihrem eignen Wesen liegende Motive und Richtungen, durch welche ihre bildnerische Thätigkeit geleitet wird. Wie dort ihr Wirken theils durch die gegebenen organischen Stoffe, die sie zu verwenden hat, theils durch die äußern Umstände, die allgemeinen Naturkräfte und Naturverhältnisse, die mitzuwirken haben, bedingt ist, so erscheint ihre traumbildende Thätigkeit bedingt zunächst durch den Vorrath von Vorstellungen, den sie im wachen Leben gewonnen hat und dessen sie als Stoffes für die Formirung ihrer Träume bedarf, sodann durch die dem Traumleben äußeren

des wachen Lebens, sondern im Gegentheil aus letzteren hervorgegangen; die träumende Seele schafft nicht völlig neue, fremdartige, unbekannte Vorstellungen, sondern setzt ihre Gebilde aus den Elementen der alten nur zusammen, indem sie dieselben verändert, umgestaltet, in ihre Theile zerlegt und sie neu combinirt, ihre Verbindungen und Beziehungen auflöst und andre an deren Stelle setzt. Auch der Schauplatz der Träume ist kein andrer. Vergl. Strümpell a. a. D. S. 19 ff.

(reellen) Zustände ihrer selbst wie ihres Körpers, d. h. durch jene anderweitigen Factoren, welche die inneren Motive der Traumbildung specificiren und den Träumen ihre besondre Gestalt, Färbung und Stimmung geben. Und wie sie dort nach Ausführung des Körperbaus gleichsam erwacht und mit der Geburt aus einem unbewußten Wirken und Streben zum bewußten Leben, zu bewußtem Wollen und Handeln überzugehen beginnt, so enden Schlaf und Traum, nachdem sie ihren Zweck erfüllt haben, mit der Rückkehr der Seele zum wachen Bewußtseyn. Endlich zeigt sich auch noch darin ein merkwürdiger Coincidenzpunkt, daß die bildnerische Kraft der Seele, welche in der Traumbildung sich äußert, der Zeit nach zusammenfällt mit jener organischen Thätigkeit der Nutrition, welche ebenfalls während des Schlafes vorzugsweise sich geltend macht und in ihrer Wirksamkeit als ein Ausfluß jener den Körper ursprünglich aufbauenden, jetzt ihn ergänzenden und erhaltenden vis plastica der Seele sich kund giebt.

Sonach aber glauben wir annehmen zu dürfen: der Traum ist der natürliche Gefährte des Schlafes, weil er im letzten Grunde derselben Quelle entspringt. Indem die Seele durch den Verbrauch der Nerven an Stoff und Kraft behufs des Ersatzes derselben zurückgedrängt wird auf ihre erste wesentliche Thätigkeit, auf jene vis plastica, die den Körper ursprünglich aufbaute, und indem sie damit zugleich vom äußern Leben abgelenkt und zur Einkehr in sich selbst genöthigt wird, schwindet das durch die Thätigkeit der Sinnesnerven bedingte Bewußtsein der Außenwelt: der Schlaf tritt ein, und mit ihm überwiegt der Ernährungsproceß als Fortsetzung jener ersten ursprünglichen Wirksamkeit der Seele. Sie vermag nicht mehr ihre Thätigkeit nach außen, auf die Perception, Anschauung, Vorstellung der reellen Gegenstände zu richten, weil die leiblichen Organe, deren sie dazu bedarf, ihren Dienst verweigern; sie wendet sich nach innen, um als vis plastica die erschöpften Organe wieder zu kräftigen. Aber weil die Organe nicht neu zu schaffen und zu bilden, sondern nur zu kräftigen sind, verbrauchter Stoff (insbesondre Sauerstoff) nur zu ersetzen ist, so ist sie zur Erfüllung dieser Aufgabe nicht des ganzen Maßes ihrer bildnerischen Kraft, sondern nur eines Theils derselben bedürftig: es bleibt ihr gleichsam ein Ueberschuß zu anderweitiger Verwendung. Mit der Einkehr in sich selbst, mit dem Zurücktreten des wachen Bewußtseyns regt sich daher zugleich die vis plastica der Seele im Gebiete der Vorstellungen, in der Sphäre

ihres geistigen Lebens, und äußert sich in ähnlicher Weise wie in der Sphäre des organischen Daseyns: die eine Thätigkeit ruft die andre hervor, weil beide nur Aeußerungen derselben Kraft sind. Mit dem Schläfe beginnt daher gleichzeitig der Traum und in ihm ein rein subjectives, der Außenwelt abgekehrtes Schalten und Walten der Seele mit ihren psychischen Gebilden. Beide, Schlaf und Traum, dürften daher auch demselben Zwecke dienen, demselben Zwecke ihren Ursprung verdanken. Denn wie der Schlaf die Aufgabe hat, das organische Leben von seiner im Wachen überwiegenden Thätigkeit nach außen abzurufen, es nach innen zu lenken und so das gestörte Gleichgewicht der Kräfte des Organismus wieder herzustellen, so dürfte dem Traumi in Betreff der specifisch psychischen Kräfte dieselbe Aufgabe gestellt seyn. Auch er dürfte bestimmt seyn, an die Stelle der überwiegend nach außen gerichteten und durch die Außenwelt bedingten Thätigkeit des wachen Bewußtseyns das Leben und Weben der Seele in sich selbst zu setzen, den oft herben Widerspruch der äußern Lebensverhältnisse der Seele mit dem Kerne, der Anlage und der Richtung ihres eigensten Wesens auszugleichen, und so die Seele zu erfrischen, zu stärken und zum Gleichgewicht (Gleichmuth) zurückzuleiten. Beide indeß vermögen natürlich ihre Aufgabe nur zu erfüllen, wenn die anderweitigen inneren und äußeren Bedingungen zu Gunsten der Lösung derselben mitwirken: nicht jeder (sondern nur der gesunde) Schlaf ist stärkend für den Leib, nicht alle Träume sind erquickend für die Seele. —

Und sonach wiederum glauben wir weiter annehmen zu dürfen, daß diese vis plastica der Seele, die im Schlafen und Träumen sich äußert, auch die Grund- und Anlage derjenigen Kraft sey, die wir im wachen Bewußtseyn als Einbildungskraft bezeichnen. Ja wir meinen in ihr die psychische Grundkraft gefunden zu haben, durch welche nicht nur die Producte der Einbildungskraft, die Schöpfungen der Phantasie, sondern auch ihrem Inhalte nach alle unsre Sinnesempfindungen und damit unsre Wahrnehmungen und Anschauungen der Dinge vermittelt sind. Sie nämlich ist es, meinen wir, welche aus den unsre Gesichtsnerven erregenden Oscillationen der Aetheratome die so ganz abweichende Erscheinung der Farben, aus den Wellenbewegungen der Luft die ebenso abweichenden Tongebilde, aus den chemischen Einwirkungen der Stoffe auf Zunge und Nase die wiederum so verschiedenen Geschmack- und Geruchsempfindungen, und weiter aus den wechseln-

den, mannichfaltigen Perceptionen der verschiedenen Sinne die Eine Anschauung des Gegenstandes als Eines Ganzen bildet. Die Sinnesempfindungen des Auges, des Ohres u. müssen gegeben, müssen als Modificationen der Seele mit bestimmtem Gepräge bereits gebildet seyn, wenn das Unterscheidungsvermögen sie von einander unterscheiden und mit einander vergleichen soll. Das Unterscheidungsvermögen hat nur die Aufgabe, diese Gebilde der vis plastica zum Bewußtseyn zu bringen, ihnen ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn zu geben. Das Unterscheidungsvermögen bedingt und vermittelt daher wohl das Bewußtseyn, aber es ist seinerseits bedingt durch eine Kraft, welche ihm den psychischen Stoff liefert, dessen es zu seiner Thätigkeit bedarf. Die Kraft ist zwar an sich dieselbe vis plastica, dieselbe Urkraft der Seele, welche, die materiellen Stoffe erfassend, verbindend und ordnend, die morphologische den Körper aufbauende Thätigkeit übt. Aber nachdem der Körper vollendet und mit der Geburt zu selbständigem Daseyn gelangt ist, beginnt sie in anderer, wenn auch formell ähnlicher Weise zu wirken. Indem sie jetzt aus den mannichfaltigen Nervenaffectionen jenen psychischen Stoff (und damit gleichsam einen immateriellen psychischen Leib) formt, übt sie wiederum eine bildnerische Thätigkeit; aber das Material derselben ist ein anderes. Denn es besteht nicht mehr in chemischen Stoffverbindungen, sondern in den gegebenen durch die Außenwelt vermittelten Nervenaffectionen. Sofern die vis plastica aus ihnen die Sinnesempfindungen bildet und mittelst ihrer das Unterscheidungsvermögen anregt, kann man sie mit dem Empfindungsvermögen identificiren. Denn durch sie wird erst die bloße Nervenreizung zur Sinnesempfindung, zu Dem, was dem erwachten Bewußtseyn als Object seiner Perceptionen erscheint. Mit dem Empfindungsvermögen steht das Gefühlsvermögen in nächster Verwandtschaft. Auch mit ihm kann man die vis plastica identificiren. Denn durch sie — so dürfen wir weiter annehmen — erhalten auch die Gefühle im engern Sinne, die inneren von den eignen Zuständen, Strebungen und Thätigkeiten ausgehenden Affectionen der Seele, diejenige Form und Bestimmtheit, welche es dem Unterscheidungsvermögen möglich macht, sie von einander und von dem Selbst der Seele zu unterscheiden und dadurch zum Bewußtseyn zu bringen. Jedenfalls ist sie es, welche mit Hülfe des Unterscheidungsvermögens die aus den Sinnesempfindungen und Gefühlen gebildete Vorstellung abändert, umgestaltet, sie ganz oder theilweise, beliebig

oder nach bestimmter Absicht verknüpft, aneinanderreicht, zu neuen Vorstellungsgebilden verarbeitet, — d. h. sie ist es, welche, nachdem die Seele zu einer Fülle von Vorstellungen gelangt ist, als Einbildungskraft und Phantasie bald mit vollem oder halbem Bewußtseyn, bald völlig unbewußt in Wirksamkeit tritt. Letztere, das Träumen, hat mit der Thätigkeitsweise der Einbildungskraft, insbesondre aber mit jenem Zustande, den man als „wachses Träumen“ zu bezeichnen pflegt und der nur die Wirkung der zur Herrschaft gelangten Einbildungskraft ist, eine so entschiedene und anerkannte Aehnlichkeit, daß wir nur die allgemeine Meinung aussprechen, wenn wir beide für Aeußerungen Einer und derselben Kraft erklären.

Ist es nun aber dieselbe Eine Ur- und Grundkraft, welche den Traumgebilden der schlafenden wie den Phantasieen der wachenden Seele zu Grunde liegt, so werden wir auch auf sie nicht nur jene außergewöhnlichen, seltenen und seltsamen Erscheinungen, die man unter dem Namen des Somnambulismus begreift, sondern auch die Delirien der Fieberkranken, der Säufer und Opiumesser wie die s. g. fixen Ideen der Geisteskranken zurücksühren müssen. Auch diese Erscheinungen werden durch sie zwar nicht spontan erzeugt, wohl aber bedingt und vermittelt seyn. Denn sie alle, obwohl zum Theil dem wachen Zustande angehörig, zeigen die nächste Verwandtschaft mit den Träumen und dem Traumbewußtseyn. Wir haben sie daher — natürlich nur von ihrer psychologischen Seite — an dieser Stelle in Betracht zu ziehen.

II. Die Erscheinungen des Somnambulismus.

Was zunächst den Somnambulismus betrifft, so kann man von dem Schlafwandeln, dem er seinen Namen verdankt, noch das Schlafreden und Schlafhandeln unterscheiden. Denn das was den Somnambulismus, gegenüber dem gewöhnlichen Traume charakterisirt, sind eben nur willkürliche Bewegungen der Glieder des Leibes, die wahrscheinlich durch den Traum veranlaßt werden und dem Inhalte desselben entsprechen. Wir sagen, wahrscheinlich, weil in der Regel der Somnambule des Inhalts seiner Träume sich im wachen Zustande nicht zu erinnern vermag. Meist wenigstens ist nur der geringste Grad des Somnambulismus, das laute Sprechen im Schlaf — weil dasselbe häufig der Anlaß

zum Erwachen ist, — mit Erinnerung verknüpft, die dann stets die ungewöhnlich hohe Lebhaftigkeit des gehaltenen Traums bezeugt. Dennoch träumt ohne Zweifel jeder Somnambule, und die Erinnerung mangelt nur darum, weil er sehr tief geschlafen und sehr lebendig geträumt hat, so tief und lebendig, daß die lose Verbindung, die zwischen dem Traum und dem wachen Bewußtseyn fortbesteht, sich so weit gelockert hat, daß vom Inhalt des Traums nichts in das wache Bewußtseyn hinübergelangen kann. Daraus ergiebt sich zugleich, daß es ein falscher Schluß ist, wenn man folgert, man habe gar nicht geträumt, weil man beim Erwachen aus tiefem Schlafe meist keine Erinnerung davon hat, und wenn man demgemäß annimmt, der tiefe Schlaf sey in der Regel traumlos; — im Gegentheil: je tiefer der Schlaf, desto lebendiger der Traum. Der Somnambule schläft aber nur darum so tief und träumt so lebendig, weil jene vis plastica der Seele durch besondere körperliche oder psychische Anlässe zu besonders intensiver Thätigkeit nach der organischen wie psychischen Seite hin erregt ist. Daher zeigen sich (nach Purkinje) somnambule Träume vorzugsweise im Jugendalter, namentlich in der Periode der reifenden Pubertät, also in demjenigen Zeitabschnitt des menschlichen Lebens, wo einerseits die vis plastica von Seiten ihrer organischen Thätigkeit noch stark in Anspruch genommen ist, und andererseits die Seele doch schon eine genügende Fülle von Vorstellungen gewonnen hat, um klar und lebendig träumen zu können. Der somnambule Traum ist nichts Andres als ein ungewöhnlich lebhafter Traum, das Erzeugniß einer ungewöhnlichen Erregung der plastischen Thätigkeit der Seele. Infolge derselben gewinnt das Traumbewußtseyn Einfluß über die beweglichen Organe und Gliedmaßen des Körpers und erregt sie zu bestimmten, dem Inhalte des Traums correspondirenden Bewegungen. Der Somnambule erhebt sich aus dem Bett, und beginnt allerlei Verrichtungen zu thun, die zuweilen der Natur der Dinge, der Utensilien, der Werkzeuge u., an und mit denen er sie vollzieht, vollkommen entsprechen, oft aber auch anzeigen, daß er diese Dinge für etwas ganz Andres hält, als sie in Wirklichkeit sind, indem er etwa ein Rissen streichelt und liebkost als wäre es ein Kind, oder auf dem Boden Bewegungen macht, als schwämme er im Wasser u. s. w. (Purkinje a. a. O.). Beide Erscheinungen haben für uns nichts Auffallendes. Denn wenn der Inhalt des Traums, in welchem der Somnambule befangen ist, den wirklichen Gegenständen seiner

Umgebung völlig incongruent ist, so wird er auch die Dinge, mit denen er sich zu thun macht, nicht ihrer wirklichen Natur gemäß, sondern entsprechend seinen Traumbildern behandeln, als wären sie das, was der Traum ihm vorspiegelt. Diese Fälle beweisen zugleich, daß der Somnambule, auch wenn er mit offenen Augen herumwandelt, doch die ihn umgebenden Gegenstände nicht sieht, sondern nur seine Traumbilder vor Augen hat. Aber auch der erste, seltenere Fall läßt sich von unserm Standpunkt aus ohne Schwierigkeit erklären. Wir brauchen nur vorauszusetzen, daß zufällig die Gegenstände, die Scene, Situation, Beschäftigung, welche der Traum dem Somnambulen zeigt, seiner wirklichen Umgebung entsprechen, daß er träumt, er klettere aus irgend einem Grunde sicher vor aller Gefahr des Fallens auf das Dach seines Hauses und wandle auf der Firste desselben, oder er liege in seinem Bette, werde aber zu einem dringenden Geschäfte abgerufen, ziehe sich demgemäß an, gehe die Treppe hinab, betrete seine Apotheke, habe ein Medicament zu bereiten u. s. w., — so wird er eben auch alles Dieß wirklich thun. Die Sicherheit und Gewandtheit, mit der er es vollzieht, beweist nur, daß das Traumbild denselben Grad der Bestimmtheit und Deutlichkeit für ihn hat, den die sinnliche Wahrnehmung zu erreichen vermag. Nicht das Thun, sondern diese Deutlichkeit und Bestimmtheit ist das Wunderbare an der Sache; und sie läßt sich, wie uns dünkt, nur erklären, wenn wir annehmen, daß die sinnliche Anschauung und ihr Contersey, das Traumbild, derselben bildnerischen Kraft der Seele ihren Ursprung verdanken. —

Seltamer, räthselhafter sind jene Zustände, die unmittelbar an den Somnambulismus sich anlehnen und die man mit dem Namen des magnetischen Schlags bezeichnet hat, weil man voraussetzte, daß sie, erregt durch Manipulationen mit Magneten, auf einer dem Erdmagnetismus verwandten Kraft des animalischen Organismus beruhen. Sie haben bis jetzt noch jeder wissenschaftlichen Erklärung Troß geboten; weder die Psychologie noch die Physiologie hat die Aufgabe zu lösen vermocht. Die Thatfachen, auf die hier Alles ankommt, sind aber auch noch so wenig im Sinne exacter Forschung festgestellt, so leicht der Verfälschung durch absichtlichen Betrug wie durch unabsichtliche Täuschung ausgesetzt, daß die Psychologie sich dieser Unfähigkeit nicht zu schämen braucht, daß sie vielmehr in ihrem guten Rechte ist, wenn sie vor der Hand jede Erklärung abweist. Der Punkt indeß, um den es

sich vorzugswelche handelt, die Existenz jener wunderbaren psychischen Beziehungen zwischen Magnetiseur und Magnetisirtem, die man den magnetischen „Rapport“ nennt, scheint uns durch eine Reihe unverfänglicher Zeugnisse doch so weit sicher gestellt zu seyn, daß er sich nicht mehr leugnen läßt. Dieser Rapport aber ist gerade Das, was den magnetischen Schlaf vor dem gewöhnlichen Somnambulismus auszeichnet, das Problem also, das vornehmlich der Forschung vorliegt. Wir machen uns nicht anheischig, es zu lösen. Aber unsere Grundanschauung vom Wesen der Seele bietet, wie uns dünkt, doch einige Gesichtspunkte dar, von denen aus das Phänomen nicht mehr so schlechthin abnorm und unzugänglich erscheint. Denn ist und besitzt die Seele, wie gezeigt, jene Kraft der Ausdehnung, Ergreifung und Umschließung, so ist es wohl denkbar, daß sie, obzwar diese Kraft an sich, naturgemäß, nicht über die Grenzen des Leibes hinaus zu wirken vermag, doch unter Umständen, infolge einer temporär krankhaften Loderung ihrer Verbindung mit dem Leibe, von dieser Begrenzung relativ frei werden, und ohne Vermittelung des Organismus in Verbindung mit einer andern Psyche tretend, an deren Empfindungs- und Vorstellungsleben einen gewissen Antheil erhalten kann. Für diese Hypothese spricht die Thatsache, daß im magnetischen Schlafe der Körper völlig regungslos, ja man will sogar behaupten, empfindungslos da zu liegen pflegt, daß also nicht nur jener Rest von Bewußtseyn der Außenwelt, der im gesunden Schlaf übrig bleibt, verschwunden zu seyn, sondern auch das Empfindungs- und Vorstellungsleben überhaupt, das sonst auf den Körper wirkt wie umgekehrt durch ihn (auch im Schlafe noch) erregt wird, seine Beziehungen zum Körper fast ganz verloren zu haben scheint. Dafür spricht ferner die andre, wie wir glauben, constatirte Thatsache, daß die Kranken im magnetischen Schlafe nicht selten diejenige medicinische Behandlung richtig bezeichnen, welche die Wiederherstellung des Organismus fordert. Die Seele, weniger abhängig vom Leibe, sich gleichsam über ihn erhebend und sein Inneres wie einen gegebenen Gegenstand vor sich habend, vermag die medicinischen Bedürfnisse desselben bestimmter zu percipiren und durch ihre Verbindung mit der Seele des Arztes (Magnetiseurs) zugleich die Mittel anzugeben, um diesen Bedürfnissen Genüge zu thun. Dafür endlich spricht der Umstand, daß im magnetischen Schlafe, wahrscheinlich wenigstens, die Reproductionsthätigkeit des Organismus mehr noch als im gesunden Schlafe sich erhöht, in-

dem nach pathologischen Beobachtungen Lungengeschwüre, Wunden, Entzündungen leichter heilen, daß also die vis plastica der Seele nach der somatischen Seite hin und demgemäß auch im psychischen Gebiete mit noch größerer Energie sich geltend macht als im natürlichen Schläfe. Nur empfängt sie, wie es scheint, die Anregung zur Production und Formation ihrer psychischen Gebilde nicht vom Organismus noch von den vorausgegangenen Zuständen, Affecten, Beschäftigungen der eignen Seele, sondern vom Seelenleben des Magnetiseurs. Dieß ist das Unterscheidende. Denn daß im Uebrigen nicht nur bei dem s. g. Hellsehen der Magnetisirten, bei der Herrschaft, welche mittelst des Rappports die Seele des Magnetiseurs auf die des Kranken übt, sondern wahrscheinlich schon bei der Einleitung des ganzen Zustandes die vis plastica die Hauptrolle spielt, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, da es feststeht, daß dem magnetischen Schläfe Neigung zu somnambulen Zuständen voranzugehen pflegt. —

Unser Erklärungsversuch schließt nicht aus, daß vielleicht der die Nerven durchziehende elektrische Strom von der somatischen Seite her den magnetischen Schlaf und Rapport vermittelt. Es ließe sich wohl annehmen, daß die Elektrizität im Nervensystem des Magnetiseurs durch eine Art von Induction (in Analogie mit der inductiven Elektrizität im Gebiet der Physik) den elektrischen Strom in den Nerven der Magnetisirten temporär, selbst aus größerer Entfernung und ohne unmittelbare Berührung, erzeuge und leite, und so zum Medium eines psychischen Einflusses des Magnetiseurs werde. Immer aber wird auch diese Hypothese — in die sich die Hypothese von einem aus- und einströmenden „Nervenfluidum“ einfügen oder umwandeln ließe — anerkennen müssen, nicht nur daß auch sie auf keine nachweisbaren Thatsachen sich berufen kann, sondern auch daß die Nervenelectricität nur das Medium ist, durch welches die Seele des Arztes über ihren Körper hinaus auf die seines Patienten einwirkt. Denn der elektrische Strom vermag höchstens Empfindungen, aber keine Vorstellungen von einer Seele auf die andre zu übertragen. —

Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen. Die Psychologie hat ja überall keineswegs die einzelnen psychischen Erscheinungen zu erklären, sondern nur die Kräfte, die Bedingungen und wo möglich die Gesetze zu ermitteln, denen die Erscheinungen unterworfen sind und aus denen sie sich insofern erklären lassen, als

dadurch ein Einblick in ihre Entstehung oder doch der Gedanke ihrer Möglichkeit gewonnen wird.

Dies gilt in noch höherem Maaße in Betreff der sogenannten

III. Geistesstörungen und Gemüthskrankheiten.

Denn daß diese angeblichen Seelenkrankheiten im Grunde nur Nervenkrankheiten sind, kann nach den pathologischen Ergebnissen der neueren Seelenheilkunde kaum noch einem Zweifel unterliegen. *) Zwar läßt sich keineswegs leugnen, daß heftige Gemüthsbewegungen, Schreck, Angst u., anhaltende leidenschaftliche Affecte, Gram und Kummer, unbefriedigter Hochmuth, gekränkter Ehrgeiz, getäuschte Liebe, religiöse Zweifel u., wie überhaupt jede übermäßige Erregung und Anspannung der Seelenkräfte die mittelbare Ursache zu geistigen Störungen abgeben können. Aber eben nur die mittelbare, entfernte Ursache. Denn sie haben überall nur diesen Erfolg, wo sie so stark sind oder das von ihnen betroffene Nervensystem so schwach ist, daß sie in ihm einen krankhaften Zustand hervorzurufen vermögen. Sie geben mithin zwar Zeugniß von der mächtigen Wirkung, welche die Seele durch ihre specifisch psychischen Kräfte auf den Körper zu üben vermag. Aber die Erscheinungen, durch welche das Leiden der Seele als Krankheit sich erweist, andauernde Täuschungen, Trübungen und Störungen des Bewußtseyns, Hemmungen und

*) Ebenso unzweifelhaft ist es, daß es die Mitleidenschaft des Gehirns ist, welche den Wahnsinn hervorruft. Gleichwohl läßt sich nach Leuret, einem der ausgezeichnetsten Physiologen Frankreichs, keine Veränderung im Gehirn der Geisteskranken entdecken, wenn die Berrücktheit nicht mit einer andern Krankheit verbunden erscheint; und wo sich Veränderungen erkennen lassen, sind sie bei den einzelnen Kranken so verschiedenartig und haben so wenig Stätigkeit und Regelmäßigkeit, daß sie sich nicht als directe Ursachen der Geistesstörung ansehen lassen, — ein neuer Beweis, wie schwer es ist, von den Zuständen des Gehirns sichere Kenntniß zu gewinnen. S. M. Leuret et Gratiolet: *l'Anatomie comparée du système nerveux*. Paris 1861. Damit stimmen nach Janet die berühmtesten Irrenärzte Frankreichs überein; so J. Falret: *Sémiologie des affections cérébrales* (Archives de médecine, Octbr. 1861), Esquirol: *Maladies mentales*, chap. I. p. 110, Georget, De la Folie, ch. VI, § 14, Pinel: *De la Manie*, sect. III. § 15, Lélut: *Inductions sur les altérations de l'encéphale dans la folie*. P. Janet, *Revue des deux mondes*, 1865, T. LVIII p. 416 f. Vgl. die im Folgenden angeführten psychiatrischen Werke.

Verwirrungen des Vorstellungsverlaufs durch übermäßige Verlangsamung oder Beschleunigung desselben, habituelle Reizung und Unruhe bis zu wilder Erregung der Gefühle, Begierden und Affecte u., sind doch nur als Rückwirkungen des erkrankten Nervensystems anzusehen und zwar aus dem ebenso einfachen als unwiderleglichen Grunde, weil sie in vielen Fällen ohne alle psychische Verursachung durch rein körperliche Zustände, Blutkrankheiten, Krämpfe, Unterleibsleiden, Atrophie u. hervorgerufen werden, und auf rein physischem Wege heilbar sind. Sie gehören mithin an und für sich in die Pathologie und Therapie (die indeß, da die Seele wesentlich theilhaft ist, natürlich auch psychische Mittel der Heilung verwenden wird). Die Psychologie hat ihrerseits nur diejenigen Seiten der Seele nachzuweisen, welche der Nerventraktheit gleichsam als Angriffspunkte dienen und es ihr möglich machen, durch ihre Einwirkung jene Erscheinungen hervorzurufen.

Diese Seite oder Function der Seele ist nun, wie wir glauben, wiederum vorzugsweise dieselbe vis plastica, von der wir bisher gehandelt haben. Ist sie es, welche als Leiterin der morphologischen Thätigkeit des Organismus von Anfang an in nächster Verbindung mit der Lebenskraft und dadurch mit dem Körper überhaupt, insbesondere mit dem Nervensystem steht, so wird auf ihre Functionen auch jede Nerventraktheit den nächsten Einfluß üben. Schon die gewöhnlichen Fieberdelirien geben davon Zeugniß. Sie sind vorübergehende Störungen des Bewußtseins, im Wesentlichen dasselbe, was die Seelenkrankheiten, nur gleichsam im verkleinerten Maassstabe und durch bestimmte acute, d. h. raschverlaufende Krankheitsprocesse des Organismus hervorgerufen. Die Geistesstörung entsteht erst, wenn die Krankheit im Nervensystem selbst und zwar in chronischen, habituell gewordenen (wenn auch nicht nachweisbaren) Veränderungen, sey es der Substanz oder der Structur oder nur der Leitungsfähigkeit und Wirkungsweise des Hirns ihren Grund hat. Sie kündigt sich meist durch s. g. Sinnesdelirien, durch vorübergehende Hallucinationen, d. h. durch vermeintliche Sinnesperceptionen des Auges und Ohres an, die nicht auf äußerer (objectiver), sondern auf innerer (subjectiver) Erregung der Sinnesnerven oder ihrer Ausläufer im Gehirn beruhen, aber nichtsdestoweniger Vorstellungen hervorrufen, welche ganz den Charakter der

Wahrnehmung tragen.*) Schon sie sind offenbar Producte jener vis plastica, welche — wie wir annehmen zu dürfen glauben — die Sinnesindrücke erst zu Wahrnehmungen und Anschauungen äußerer Gegenstände umbildet. Aber auch die fixe Idee des Wahnsinnigen ist nichts Andres als eine constante Hallucination, ein bestimmtes Traumgebilde, das die Seele zwar im wachen Zustande geschaffen, das aber an sich nach Inhalt und Form ganz den

*) Lazarus (Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwiss. V, 125 f.) bringt mit den Hallucinationen die (gesunden und krankhaften) „Illusionen“ unter dieselbe Kategorie der „Abweichungen von dem normalen Proceß der Wahrnehmung“. Unter den gesunden Illusionen versteht er jene irrigen Auffassungen — daß wir z. B. in einem uns begegnenden Fremden einen alten Bekannten oder Freund zu erkennen glauben, — von denen wir oben (im Capitel vom Ursprung des Bewußtseyns) gehandelt haben. Sie haben nach unsrer Erklärung ihrer Entstehung keine Gemeinschaft mit den Hallucinationen. Die krankhaften Illusionen dagegen gehören allerdings hierher und sind auch schon von den Irrenärzten (z. B. von Griesinger) von den Hallucinationen unterschieden. Und offenbar ist es ein Unterschied, ob die vermeintliche Wahrnehmung des Kranken durch eine wirkliche Sinnesempfindung veranlaßt ist — wie z. B. wenn Don Quixote eine Windmühle für einen Riesen ansieht, — oder ob sie, wie die Hallucination, ohne alle äußere Sinnesreizung nur durch die inneren Zustände des Kranken hervorgerufen ist. Die Hallucinationen bezeichnen offenbar einen höheren Grad der Krankheit. Da aber auch bei ihrer Entstehung die betreffenden Sinnesnerven (des Auges, des Ohres) ohne Zweifel mitbetheiligt sind, — nur daß sie durch rein innere organische oder psychische Vorgänge gereizt werden — so ist der Proceß ihrer Entstehung im Wesentlichen derselbe wie bei den krankhaften Illusionen. Er beruht eben darauf, daß die Seele im einen wie im andern Falle die gegebenen, sich ihr aufdrängenden Sinnesreizungen (Empfindungen) zufolge des krankhaften Zustands ihrer selbst und des Nervensystems falsch auffaßt oder auslegt. Die Visionen, die Lazarus unter dieselbe Kategorie bringt, sind u. E. nicht hierher zu ziehen, da bei ihrer Entstehung die von Innen kommenden Sinnesreizungen schwerlich in einem höheren Maße mitwirken als bei jeder Erinnerung, bei jeder frei producirten Vorstellung. Und der vierte Fall, den er herbeizieht und der auf einer persönlichen Erfahrung beruht, ist im Grunde nur eine besondre ungewöhnliche Wirkung jener Fähigkeit des Auges, die f. g. Nachbilder zu erzeugen, deren wir im physiologischen Theile Erwähnung gethan. — Lazarus erklärt alle diese „Abweichungen vom normalen Wahrnehmungsproceß“ aus Herbart's Theorie von den „appercepirenden“ Vorstellungen, durch die nach ihm das Bewußtseyn entsteht. Wir können ihm darin nicht beistimmen. Wir erachten die Herbart'sche Hypothese für unhaltbar, weil sie nicht zu erklären vermag, wie und wodurch die ersten Vorstellungen, durch welche die Perceptionen „appercepirt“ werden und welche also die Voraussetzung der Apperception unsrer Perceptionen bilden, selber zur Apperception gelangt seien und gelangen können. —

Traumschöpfungen gleicht, und dem die Seele nur darum Wirklichkeit, objective Wahrheit beimißt, weil es für sie alle Merkmale der Wirklichkeit ganz ebenso an sich trägt wie für die träumende Seele ihre Traumvorstellungen. Diese Merkmale erhält es dadurch, daß infolge der Krankheit des Nervensystems und der besondern psychischen Zustände, Erlebnisse, Strebungen zc. die Vorstellung oder Vorstellungssreihe, welche als fixe Idee die Seele des Kranken beherrscht, ihm ganz ebenso sich aufdrängt, wie im Schlafe unsre Traumbilder, im Wachen unsre Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen. Wie es uns mit unsren Sinnesperceptionen und den durch sie vermittelten Vorstellungen ergeht, wie wir dieselben nur darum auf äußere Objecte beziehen, weil sie durch große Bestimmtheit, Festigkeit, Klarheit sich auszeichnen und unser Bewußtseyn gleichsam occupiren, so daß wir sie haben müssen und nichts an ihnen ändern können, ganz eben so ergeht es den Wahnsinnigen mit ihren fixen Ideen. Natürlich halten sie daher dieselben ebenfalls für wahr, für hervorgerufen durch die gegebene Wirklichkeit.*) Und wiederum ist es daher ohne Zweifel nicht die mit Bewußtseyn thätige Einbildungskraft, sondern jene unbewußt wirkende vis plastica, welche auf Anregung der Krankheit die Bildung der Wahnvorstellungen übernimmt und ihnen dieß Gepräge der Lebendigkeit, Anschaulichkeit, Objectivität ausdrückt. Denn die krankhafte Erregung des Nervensystems kann wohl bestimmte Empfindungen und Gefühle, nicht aber als bloße Nervenreizung bestimmte Vorstellungen und Vorstellungssreihen erzeugen.

Der Inhalt der fixen Idee wie die extensive und intensive Macht, die sie über das psychische Leben ausübt, wird natürlich nicht nur von der Art und dem Grade der Nervenstörung, sondern auch vom Charakter und Temperament, von den Erlebnissen, Gemüthszuständen zc. des Kranken abhängen, und demgemäß wird die fixe Idee je nach den Umständen constant Eine und dieselbe blei-

*) Man hat den Wahnsinn parallelisirt mit dem Zustande des Gesunden, der sich dergestalt in eine Vorstellung oder Vorstellungssreihe „vertieft“, daß sie ganz und gar sein Bewußtseyn füllt und er momentan nichts Andres zu denken vermag. Aber die Parallele ist unhaltbar und erklärt nichts. Denn es giebt Wahnsinnige, die — vorausgesetzt daß sie an ihre fixe Idee nicht erinnert werden — Stunden und Tage lang ganz vernünftig handeln und sprechen, ja wissenschaftlich sich beschäftigen, arbeiten zc., deren Bewußtseyn also keineswegs ganz in dem Einen fixen Gedanken aufgeht, und die doch wahnsinnig sind und bleiben.

ben, oder mannichfach sich modificiren und mit andern Bahnvorstellungen wechseln, bald ein düsteres, trauriges, beängstigendes, bald ein mehr heiteres, ruhigeres Colorit annehmen. Daher unterscheidet man wohl innerhalb der verschiedenen Formen der Geisteskrankheiten noch zwischen Wahnsinn im engeren Sinne und der s. g. Melancholie oder Schwermuth. Die vis plastica formt eben ihre Gebilde je nach den Anregungen, die sie theils vom Nervensystem, theils vom Temperament u. des Kranken empfängt. Bestehen die nervösen Impulse in drückenden, beängstigenden Empfindungen und treffen sie auf ein melancholisches Temperament, auf unglückliche Verhältnisse und Umstände, auf schmerzliche Erfahrungen u., so wird der Wahnsinn in der Form der Melancholie, eines trüben Hinbrütens, oft ohne bestimmte fixe Idee, auftreten, unter andern Bedingungen andre Gestalten annehmen. Doch erscheint die Melancholie nicht nur mehr nach innen gekehrt, sondern auch in der Regel mit starker Depression des Selbstgefühls und tiefgreifender Hemmung des Willens und Begehrungsvermögens verknüpft, wahrscheinlich weil sie von der geistigen Seite mehr durch das Gemüth und seinen Inhalt bedingt ist; während der Wahnsinn im Allgemeinen mehr den Ablauf und die Verknüpfung der Vorstellungen trifft und mehr nach außen, auf die äußere Lage, Stellung, Verhältnisse und Umstände des Kranken sich bezieht. Nimmt man darauf Rücksicht, so wird man beide Formen der Geisteskrankheit bestimmter sondern müssen. (Vergl. J. Spielmann: Diagnostik der Geisteskrankheiten, Wien, 1855. W. Griesinger: Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, 2te Aufl. Stuttgart, 1861. R. v. Krafft-Ebing: Die transitorischen Störungen des Selbstbewußtseyns, Erlangen, 1868). —

Vom Wahnsinn und von der Melancholie, — welche beide durch die fixe Idee bei übrigens gehorsamem, ruhigem, ja zuweilen ganz verständigem Verhalten des Kranken sich charakterisiren, — unterscheiden die Irrenärzte gewöhnlich noch drei andre Arten von Geisteskrankheiten, den Blödsinn oder die Imbecillität, die Narrheit, und die Manie oder Tobsucht. Der Blödsinn beruht offenbar auf der Unfähigkeit der Seele, ihre Empfindungen und Gefühle zu deutlichen Vorstellungen auszugestalten und in naturgemäßer, der Wirklichkeit und den Denkgesetzen entsprechender Weise zu verknüpfen, — also auf der Unfähigkeit des Kranken zu vollem entwickeltem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu gelangen. Die verschiedenen Grade desselben reichen von bloßer ungewöhn-

licher Sinnes- und Geistesstumpfheit bis zum Mangel aller Zeichen von Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, ja bis zu einem rein vegetativen pflanzenähnlichen Verhalten hinunter. Ihm kann nur entweder eine außerordentliche Schwäche der vis plastica, resp. des Unterscheidungsvermögens der Seele, oder, was bei weitem wahrscheinlicher ist, eine tiefgehende Hemmung der Functionen des Gehirns, eine krankhafte Ermattung, Schwäche, Unempfänglichkeit der Sinnesnerven und des cerebrospinalen Nervensystems zu Grunde liegen. Die Psychiatrie erachtet daher, ohne Zweifel mit vollem Recht, den Wahn, wo er als eine nicht bloß begleitende, sondern ursprüngliche Form der Störung des Seelenlebens auftritt, durchgängig für eine reine Nerventraktheit. Er ist keine Geistesstörung, sondern eine Geisteshemmung.

Die Nartheit bildet den geraden Gegensatz zum Wahnsinn. Während dort eine bestimmte Wahn-Vorstellung, sey es constant dieselbe oder bald die eine bald eine andre, das Bewußtseyn dergestalt occupirt, daß sie alle übrigen Vorstellungen mehr oder minder beherrscht, vermag hier die Seele gerade umgekehrt keine einzige Vorstellung zu fixiren und im Bewußtseyn festzuhalten. Der Kranke hat zwar Vorstellungen und ist sich insofern bewußt, er spricht oder faselt fast beständig von allen möglichen Dingen; aber die Vorstellungen ziehen unaufhaltsam in bunter, wirrer, zufälliger Folge gleichsam nur an der Seele vorüber; die Seele hat keine Herrschaft über sie, vermag sie weder zu fixiren, noch zu ordnen, noch in Beziehung zu ihrem Selbst zu setzen; das Selbstbewußtseyn erscheint daher ganz verloren in dem Chaos der einkommenden Vorstellungen, ohne Fähigkeit sich ihnen entgegenzustellen und von ihnen sich zu unterscheiden. Man kann daher geneigt seyn, die ganze Erscheinung auf eine außerordentliche Schwäche des Selbstgefühls zurückzuführen. Wahrscheinlicher indeß beruht sie auf einer übermäßigen Empfänglichkeit und einer vorherrschenden Richtung der Seele nach außen, verbunden mit einer flackernden, von innen kommenden und durch jeden zufälligen äußern Eindruck erhöhten Erregung der Gehirnnerven, in welcher die zugeleiteten Sinnesindrücke und Gefühle nicht haften bleiben, welche die starken schwächt und zerstreut, die schwachen erhöht und verstärkt, so daß sie alle den ungefähr gleichen Grad der Intensität erhalten, und daher einen raschen Wechsel schwacher, unbestimmter, confuser, den Traumbildern verwandter Vorstellungen bewirken. Die sie erzeugende Kraft ist ohne Zweifel wiederum die unbewußt

wirkende vis plastica der Seele, die durch die Nerven zu einer ähnlichen flackernden Thätigkeit angeregt wird, und daher Bilder schafft, die zwar für die Seele das Gepräge der Objectivität haben, aber zu unbestimmt sind und zu rasch vorübergleiten, als daß sie das Unterscheidungsvermögen zu fixiren und von einander wie von dem eignen Selbst bestimmt zu unterscheiden vermöchte. Daher jenes Zurücktretcn des Selbstbewußtseyns, jener Mangel an Willenskraft, Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung, jenes beständige Faseln und Deliriren bei übrigens ruhigem Verhalten des Kranken, wodurch diese Form der Geistesstörung sich kennzeichnet. —

Die Manie oder Tobsucht endlich zeigt insofern Verwandtschaft mit der Narrheit, als sie ebenfalls, früher oder später, in eine constante Störung der Verstandsthätigkeit (meist ohne fixe Ideen) übergeht, welche durch Verworrenheit oder Verkehrtheit der Vorstellungen, durch plötzliches Abspringen von einem Gedanken zum andern, durch Inconsequenz und Incohärenz des Denkens und Redens sich kundgiebt, und in der s. g. „Ideenjagd“ oder „Ideenflucht“ ihren höchsten Grad erreicht; auch ist der Kranke in der Regel redselig, wortreich, geschwätzig. Andererseits aber steht die Manie in einem entschiedenen Gegensatz zur Narrheit, in einem ähnlichen Verhältniß wie der Wahnsinn zur Melancholie. Der Narrische beschäftigt sich, wie der Melancholische, fast nur mit sich selbst; versunken in den Fluß seiner wechselnden Vorstellungen, wie der Melancholische in seine schmerzlichen Gefühle, spricht er vor sich hin, kummert sich nicht um Einreden, antwortet selten und ungern, und drängt nie sich selbst oder seine Ideen einem Andern auf. Das Seelenleben des Maniacus dagegen erscheint fast ganz und ausschließlich nach außen gewendet. Er sucht fortwährend sich, seine Gefühle und Ideen zur Geltung zu bringen. Er ist redselig wie der Narrische, aber nicht für sich, sondern redet Jedermann an, spricht ungewöhnlich laut, decibirt, hochtrabend, mit übertriebener Declamation und Gesticulation, und der geringste Widerspruch versetzt ihn in Zorn, der in Schelten, Schimpfen, Töten sich Luft macht. Ueberhaupt befindet er sich in beständiger Exaltation, in einer heftigen, wie vom Andränge überwältigender Affecte und Leidenschaften herrührenden Aufgeregtheit des Gemüths. Insofern zeigt er zwar Verwandtschaft mit dem Melancholischen; aber während der letztere nur in Gefühlen und Vorstellungen trüber, trauriger Art sich in sich selbst ergeht und

ganz von der Außenwelt sich ablehrt, wird der Töbſüchtige durch ſeine heftigen Affecte und aufregenden Gedanken, die meiſt ſein Selbſtgefühl bedeutend ſteigern und ihn daher in einen angenehmen ſelbſtgefälligen Zuſtand verſetzen, zu fortwährender, raſtloſer, angeſtrengter Thätigkeit nach außen aufgeſtachelt. Erreicht dieſe Erregtheit, dieſer Drang nach äußerer Bethätigung den höchſten Grad, ſo geht ſie in eine Art von Zerstörungswuth, in Raſerei über, die vornehmlich in der Sucht, Alles, was ihm Widerſtand leiſtet, aus dem Wege zu räumen oder zu vernichten, oft aber auch nur in einem ſinn- und zweckloſen Umſichſchlagen, Stoßen, Springen ꝛ. ſich äußert. Einſeitiges Vorherrschen der Richtung der Seele nach außen, auf eine energiſche Activität bei ſchwacher Empfänglichkeit für die äußern Eindrücke, betrachten daher die Irrenärzte für das entſcheidende Kriterium dieſer Form der Geiſtesſtörung (vgl. Feſſen im Encyclopädiſchen Wörterbuch der mediciſchen Wiſſenſchaften, Bd. XXII). Daß aber auch ſie auf einer tieſgehenden, periodiſch ſteigenden und fallenden Nervenerkrankheit beruht, beweist der Umſtand, daß die Kranken nicht ſelten das Herannahen des Paroxyſmus voraussagen, daß ſie ſogar ſelbſt verlangen, in die Zwangsjacke geſteckt zu werden, weil ſie ſich bewußt ſind, dem Drange zu gewaltſamen Bewegungen und Handlungen, wenn er ſeine volle Höhe erreicht, nicht widerſtehen zu können. Nur wirkt hier die Krankheit, wie es ſcheint, weniger auf die ſenſiblen Nerven wie beim Rärriſchen, ſondern ergreift mehr noch die motoriſchen Nerven, die Medien der körperlichen Bewegung. Die vis plastica der Seele, von dieſer Seite krankhaft angeregt und durch Temperament und Charakter, durch prävalirende Triebe, Begierden und Strebungen des Kranken geleitet, ſchafft daher Bilder, welche ihn nach außen in eine Sphäre ihm zuſtehender Machtvollkommenheit, großen Einflusses, hoher Berufspflichten verſetzen, und für ſein Bewußtſeyn die Impulſe bilden, ſich und ſeine Ideen, Meinungen, Intentionen in aller Weiſe geltend zu machen, auf dem höchſten Stadium aber bei Trübung und Verwirrung des Bewußtſeyns im raſchen Wechſel der Wahnvorſtellungen zu jener blinden Thätigkeits- und Zerstörungssucht führen. —

In derjenigen Seele, in welcher ihrem Naturell gemäß, d. h. gemäß ihrem eignen Weſen und ihrem Verhältniß zu ihrem Leibe, die cetripetale Bewegung, die Richtung auf ihr eignes Selbſt, ihr inneres Leben und deſſen Vorſtellungskreis überwiegt, wird

sonach die Geistesstörung bei vorherrschendem Gefühls- und Gemüthsleben die Form der Melancholie, bei vorherrschendem Sinnes- und Verstandesleben die Form des Wahnsinns annehmen. Bei der entgegengesetzten psychischen Grundlage, d. h. bei überwiegender Richtung der Seele auf die Peripherie ihres Daseyns und damit bei vorherrschender Bewegung der Seele nach außen auf ein in Empfangen und Genießen oder in Wirken und Schaffen aufgehendes Leben, wird die Krankheit meist als Narrheit oder als Manie auftreten. Menschen von phlegmatischem und melancholischem Temperament werden zu Wahnsinn und Melancholie, Menschen von sanguinischem und cholericischem Temperament zu Narrheit und Manie neigen. —

Die Betrachtung der unterscheidbaren Arten der Geisteskrankheiten wie schon der verschiedenen Formen des Träumens und der Traumvorstellungen führt uns sonach von selbst zu einer nähern Erörterung der allbekannten vielbesprochenen

IV. Temperamente.

Die Annahme verschiedener Temperamente als verschiedener Grundeigenthümlichkeiten des Seelenlebens beruht auf alten psychologischen Beobachtungen. Schon Aristoteles und insbesondere Galen unterschied sie im Wesentlichen richtig. Und in der That lag der Versuch nahe, nicht nur die psychologische Verschiedenheit der Menschen hinsichtlich ihres Benehmens und Verhaltens, ihrer Sympathieen und Antipathieen, ihrer Receptivität und Activität, ihrer ganzen Lebensrichtung wie ihrer besondern Neigungen und Fähigkeiten, Empfindungen und Gefühle, Affecte und Leidenschaften, kurz hinsichtlich ihres s. g. Naturells auf gewisse ursprüngliche, allgemeine, das Einzelne bedingende Grundeigenthümlichkeiten zurückzuführen, sondern auch diese Eigenthümlichkeiten von bestimmten Einflüssen des Leibes auf die Seele, und somit von ursprünglich gegebenen Differenzen der Körperbeschaffenheit herzuleiten. Man meinte gefunden zu haben, daß vorzugsweise die verschiedene Qualität und Quantität des Blutes wie der anderweitigen im Leibe enthaltenen Säfte und namentlich der Galle (je nach ihrer größeren oder geringeren Schwärze) die Differenzen des Naturells bedinge. Und demgemäß unterschied man vier „Temperamente“ (Mischungen und Mischungsverhältnisse jener flüssigen Substanzen des Organismus), und bezeichnete sie

als sanguinisches, phlegmatisches, cholericisches und melancholisches (schwarzgalliges) Temperament. Diese Namen und ihre Bedeutung beweisen freilich nur den niedrigen, noch der Kindheit der Wissenschaft angehörigen Standpunkt der damaligen Physiologie. Sie beruhen auf vielleicht zwar nicht völlig unbegründeten, doch aber unbegründbaren Annahmen, und verwechseln jedenfalls bloße Symptome tiefer liegender Ursachen mit den wirkenden Ursachen selbst. Nichtsdestoweniger liegt der Unterscheidung ein triftiger Gedanke zu Grunde. Die oberflächlichste Beobachtung zeigt nicht nur eine durchgängige Abhängigkeit des Seelenlebens von der Beschaffenheit und den Zuständen des Leibes, sondern bei näherer Betrachtung treten in der That vier verschiedene Grund- und Hauptformen hervor, in denen das s. g. Naturell sich äußert und seine Eigenthümlichkeit kundgiebt. Es kommt nur darauf an, was man unter Naturell versteht. Mit der Definition dieses Ausdrucks wird sich von selbst ergeben, was unter Temperament zu verstehen sey. —

Das Wort Naturell kann nun nicht wohl etwas Andres bezeichnen als die ursprüngliche Bestimmtheit des Menschen, soweit sie auf der besondern Natur seiner Seele wie auf der besondern Natur seines Leibes und dem dadurch bedingten Verhältniß der Wechselwirkung beider beruht. Daß eine solche ursprüngliche Bestimmtheit jedem einzelnen Menschen zukomme und die Basis seiner Individualität bilde, kann gegenüber einer Reihe vollkommen festgestellter Thatfachen nicht bezweifelt werden. Sie ist eben nur Ausdruck und Folge des großen, allgemein waltenden Gesetzes der Individuation, nach welchem es in der ganzen Natur nirgend zwei schlechthin gleiche Wesen giebt. Nur das kann bezweifelt werden, ob die besondre von andern unterschiedene Natur auch in Betreff der Seele als eine ursprüngliche, ihr selbst zukommende, oder nur als eine von ihr erworbene, weil durch die besondre Beschaffenheit des Leibes vermittelte, anzusehen sey. Die Psychologie kann diesen Punkt dahingestellt seyn lassen. Denn gesetzt auch daß die Seele erst in und mit der Entstehung des Leibes ihre besondre Bestimmtheit empfangt, so ist sie ihr doch jedenfalls mit dem entstandenen Leibe, also vom Augenblick der Geburt an, bereits gegeben. Die Frage hat mithin an sich kein unmittelbar psychologisches Interesse. Indes wer mit uns einen wesentlichen Unterschied zwischen Leib und Seele statuirt, und annimmt, daß die Seele — wenn auch nur in vielfach bedingter

Weise — sich selbst ihren Leib anbilde, wird jenem Gesetze der Individuation gemäß auch annehmen müssen, daß jeder Menschenseele, unbeschadet der allgemeinen Wesensgleichheit aller, welche der Begriff der Gattung fordert, doch eine bestimmte Eigenthümlichkeit ursprünglich inhärente. Denn es kann ja überhaupt zwei oder mehrere Menschenseelen nicht geben, ohne daß sie eben als Menschenseelen irgendwie von einander unterschieden seyen, so wenig wie es ohne Differenz zwei oder mehrere Menschenleiber geben kann.

Gesetzt also, die Verschiedenheit des Naturells beruhe auf der verschiedenen Naturbeschaffenheit von Leib und Seele und dem dadurch bedingten Verhältniß der Wechselwirkung beider, so wird der Unterschied stets eine (nach Grad und Maaß) verschiedene Erregbarkeit der Seele durch den Leib wie des Leibes durch die Seele involviren. Und mithin wird er vorzugsweise sich äußern in dem verschiedenen Verhalten der Menschen zu der sie umgebenden Außenwelt, also in der verschiedenen Wirkung, welche die äußern Eindrücke auf die Seele hervorrufen, wie in der verschiedenen Art und Weise, in welcher die Seele diese Einwirkungen aufnimmt, sie beantwortet, auf sie reagirt, und somit in der verschiedenen Stellung, welche die Seele ihrerseits zur Außenwelt sich giebt. Dieß verschiedene Verhalten ist es, auf welches die vier Temperamente, auf Grund der psychologischen Erfahrung und Beobachtung, sich zurückführen lassen. Und demgemäß wird unter Temperament zu verstehen seyn die ursprüngliche Bestimmtheit des Grades und Maaßes von Geschwindigkeit, Intensität und Energie, mit welcher je nach dem Naturell des Menschen nicht nur die Außenwelt auf die Seele wirkt, sondern auch umgekehrt die Bewegungen, Actionen und Reactionen der Seele auf die Außenwelt erfolgen.

Wird die Seele leicht und rasch von den äußern Eindrücken erregt, so wird es darauf ankommen, ob die Erregbarkeit mehr im Empfindungs-, Gefühls- und Vorstellungsvermögen, oder im Begehrungsvermögen und den den Willen auslösenden Gemüthsbewegungen ihren Sitz hat. Im ersten Falle wird das s. g. sanguinische, im zweiten das choleriche Temperament dem Naturell des Menschen sein besonderes Colorit und Gepräge geben. Denn darin stimmen alle Psychologen überein, daß der Sanguiniker, empfänglich für alle Eindrücke der Außenwelt, von ebenso leicht erregten als rasch wechselnden Empfindungen, Gefühlen und

Vorstellungen bewegt, einer tief gehenden, nachhaltigen Gemüthsaffection selten oder nie unterworfen, nicht nur beweglich, redselig, theilnehmend, sondern auch wohl thätig ist und gelegentlich sogar zu einem energischen Auftreten sich fortreißen läßt, im Allgemeinen jedoch weit mehr auf den Genuß des Lebens, als auf eine ausdauernde, strebsame, willenskräftige Wirksamkeit gerichtet zu seyn pflegt; — daß dagegen der Choleriker zwar ebenfalls leicht erregbar, aber meist nur durch solche Gefühle, Affecte, Wahrnehmungen und Vorstellungen bewegt wird, welche eine bestimmte Reaction der Seele herausfordern oder die eigne spontane Thätigkeit zu bestimmtem Eingreifen in die Ereignisse der Außenwelt aufrufen, und daß daher der Choleriker häufig raschen Ausbrüchen des Affects (namentlich des Zorns und Mergers) so wie tief gehenden nachhaltigen Gemüthsbewegungen unterliegt, namentlich aber durchgängig zu einer energischen, am Wirken und Schaffen selbst sich erfreuenden Thätigkeit geneigt erscheint.

Ist dagegen die Erregbarkeit der Seele durch äußere Einflüsse nach Maaf und Grad eine erheblich geringere, ist die Seele mehr geneigt sich selber zu leben und ihrem eignen Thun und Leiden, ihren innerlichen Bewegungen und Affectionen sich hinzugeben, so wird sich wiederum ein Temperamentsunterschied ergeben, je nachdem diese Richtung vom Denk- und Begriffsvermögen, vom urtheilenden, reflectirenden, erwägenden Verstande, oder aber vom Gefühle, Gemüthe und der Einbildungskraft getragen wird. Im ersten Falle wird das phlegmatische, im zweiten Falle das melancholische Temperament vorherrschen und das Naturell bestimmen. Denn wiederum wird ziemlich allgemein anerkannt, daß das phlegmatische Temperament keineswegs immer mit Langsamkeit oder Unbestimmtheit des Denkens, Schwäche oder Unentschiedenheit des Wollens verbunden erscheint, sondern daß nur eine gewisse Bedächtigkeit, eine schwer zu störende Ruhe und Besonnenheit gegenüber den äußern Erlebnissen, und vor Allem die vorherrschende Neigung, die Anregungen der Außenwelt nach innen zu lehren und zur Bildung von Begriffen und Urtheilen, Meinungen und Grundsätzen zu verwenden, also nur da wo die Lage der Dinge unumgänglich zum Handeln auffordert thätig zu seyn, dann aber mit Entschiedenheit, Ausdauer und Stätigkeit aufzutreten, den Phlegmatiker charakterisiren; — während der Melancholiker, ebenfalls weder langsam noch schwach in seinem Denken und Wollen, auch keineswegs stets trübe gestimmt, son-

den nur darum im Allgemeinen von ernster, schwermüthiger Lebensansicht zu seyn pflegt, weil er in der Außenwelt, in den gegebenen Verhältnissen und Zuständen keinen Genuß, keine Befriedigung findet. Und er findet sie nicht, weil er sie nicht sucht, sondern von der Außenwelt überhaupt sich abwendet und in sein inneres Seelenleben sich versenkt; und davon wiederum ist der Grund, weil in ähnlicher Art, wie den Phlegmatiker seine Gedanken und Reflexionen, so ihn seine Gefühle, Gemüthsaffectionen und daraus entspringenden Anschauungen mehr interessiren als die Zustände und Vorgänge der Außenwelt. Wo er handelt, pflegt auch der Melancholiker mit Energie und Entschiedenheit, wenn auch mit geringerer Ausdauer thätig zu seyn. Aber weil eben beide für die Gestaltung der Außenwelt wenig Interesse hegen, theilen sie den gemeinsamen Charakterzug, daß ein stätiges Verharren in gewissen inneren Zuständen, selbst großen Veränderungen der äußern Umstände gegenüber, das ihnen natürliche Verhalten ist, welches sie ungern und gleichsam nur der Gewalt weichend aufgeben. (Vergl. C. Harleß, Physiolog. Handwörterbuch, Artikel Temperament, Bd. III, Abth. 1, S. 531 ff. Kant: Anthropologie, S. 259 ff.) —

Das Temperament ist angeboren, weil es eben eine ursprüngliche Bestimmtheit des Naturells ist. Jedes der vier Temperamente wird indeß nicht nur bei den verschiedenen Individuen in sehr verschiedenem Grade ausgeprägt erscheinen, sondern es ist auch sehr wohl möglich, daß bei einzelnen Personen ein mehr oder minder adäquates Gleichgewicht des äußern und inneren Lebens, der Receptivität (Erregbarkeit) und Activität, des Gefühls-, Vorstellungs- und Willensvermögens, die besondere Eigenthümlichkeit ihres Naturells bildet. Infolge davon wird bei ihnen keines der Temperamente so entschieden vorherrschen, daß es mit Sicherheit ihnen beigelegt werden könnte. In diesen Fällen hat man fälschlich eine „Mischung“ der Temperamente angenommen, die insofern unmöglich ist, als sie die charakteristische Bestimmtheit jedes Temperaments und damit das Temperament selbst aufheben würde. Das Gleichgewicht wird indeß schwerlich je ein schlechtthin vollkommenes seyn, und insofern wird doch stets ein besondres Temperament, wenn auch in schwachen undeutlichen Zügen, die Individualität des Einzelnen charakterisiren. Auch versteht es sich von selbst, daß das angeborene Temperament durch die äußern Umstände und Verhältnisse, durch Lebensgang und Schicksal man-

nichsfach modificirt werden kann, indem die ursprüngliche Anlage hier begünstigt, gefördert, ausgebildet, dort beeinträchtigt, gehemmt, unterdrückt wird. Ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Wille des Menschen, nachdem ihm die Eigenthümlichkeit seines Naturells zum Bewußtseyn gekommen, das angeborene Temperament mäßigen, bändigen, in seinen Wirkungen unschädlich machen kann. Durch solche Einflüsse wird oft das ursprüngliche Gepräge desselben so weit verwischt oder verdeckt, daß es schwer erkennbar ist und ganz beseitigt oder umgewandelt scheinen kann. Aber weil das Temperament in der That angeboren ist und auf der ursprünglichen Beschaffenheit sowohl der Seele wie des Leibes beruht, wird es in Wahrheit niemals gelingen, dasselbe gänzlich zu unterdrücken oder umzubilden. —

So sehr man heutzutage geneigt ist, die Seele in schlechthinnige Abhängigkeit von der Organisation ihres Leibes zu stellen, so hat man sich doch bisher vergeblich bemüht, den Grund der verschiedenen Temperamenteigenthümlichkeit der Menschen in der Verschiedenheit ihrer leiblichen Beschaffenheit nachzuweisen. Die sorgfältigste physiologische Forschung hat nichts der Art zu ermitteln vermocht: weder das Nerven- noch das Blutssystem, weder die Lymphe und Lymphgefäße noch die Muskeln zeigen irgend einen, der Verschiedenheit der Temperamente entsprechenden Unterschied (Harleß, a. a. O.). Es ist vielmehr nur eine zwar wahrscheinliche, aber unbewiesene Hypothese, wenn man annimmt, daß das Nervensystem bei dem Sanguiniker und Choleriker und zwar bei jenem das sensible, bei diesem das motorische, eine größere Reizbarkeit besitze als bei dem Phlegmatiker und Melancholiker, oder daß bei jenen beiden das Blut heißer, flüssiger, in rascherem Umlauf begriffen sey als bei diesen. Nur die allgemeine Thatfache der durchgängigen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele stützt den — auch von uns adoptirten — Satz, daß die Temperamenteigenthümlichkeit auch von der besondern Beschaffenheit des Leibes abhängig sey. — Dagegen läßt sich von unsrer psychologischen Grundanschauung aus leicht darlegen, daß und inwiefern die Temperamentsverschiedenheit in einer ursprünglich verschiedenen Naturbestimmtheit der Seele ihren Grund habe. Denn ist die Seele im substantziellen Unterschiede von allem Körperlichen eine Kraft der Ausdehnung, Ergreifung, Umschließung, und ist damit eine immanente Bewegung von ihrem Centrum zur Peripherie und von der Peripherie zum Centrum gegeben; so wird

Die fundamentalste, ursprünglichste Naturbestimmtheit der Seele auf der Verschiedenheit beruhen, mit welcher jene doppelte Bewegung sich vollzieht. Bei der einen Seele wird die Bewegung von innen nach außen und damit die Richtung auf das äußere Leben, bei der andern die Bewegung von außen nach innen und damit die Richtung auf das eigne innere Leben ein gewisses Uebergewicht behaupten können. Und dieß Uebergewicht wiederum wie die Geschwindigkeit, Intensität und Extensität beider Bewegungen wird nach Grad und Maaß mannichfach verschieden seyn können. Hat die nach außen gerichtete und daher auch durch die äußern Verhältnisse bestimmte Bewegung das Uebergewicht, so wird die Seele nicht nur für ihre Beziehungen zur Außenwelt sich lebhafter interessieren, sondern auch von den äußern Eindrücken leichter und rascher erregt werden. Und somit wird das sanguinische oder das choleriche Temperament vorherrschen, jenachdem die Erregbarkeit durch eine stärkere Irritabilität des Empfindungs-, Gefühls-, und Vorstellungsvermögens, oder der Strebungen und Begehrungen und der den Willen sollicitirenden Gemütsaffectionen bedingt ist. Ueberwiegt dagegen umgekehrt die centripetale, nach innen auf das eigene Selbst gehende Richtung der Seele, so wird sie für ihr eignes geistiges Leben und dessen Gestaltung das höhere Interesse hegen, also zur Außenwelt sich mehr oder minder gleichgültig verhalten. Und jenachdem dasselbe mehr vom reflectirenden Verstande, oder vom Gefühl und Gemüth seinen besondern Inhalt und sein eigenthümliches Gepräge empfängt, wird dort das phlegmatische, hier das melancholische Temperament als specielle Bestimmtheit ihres Naturells hervortreten. Nur insoweit als die Temperamentsverschiedenheit innerhalb der beiden großen Gegensätze der centripetalen und centrifugalen Richtung der Seele noch von der verschiedenen Energie der das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn vermittelnden Grundkräfte abhängig erscheint, nur insoweit dürfte sie nebenbei durch die besondre Beschaffenheit des Nervensystems bedingt und bestimmt seyn.

Das angeborene Temperament wird indeß nicht nur, wie bemerkt, durch die äußeren Lebensumstände, nicht nur durch den bewußten Willen verschiedentlich moderirt und modificirt, sondern es modificirt auch gleichsam sich selbst mit dem fortschreitenden Alter seines Trägers, auf den verschiedenen Lebensstufen. Denn da das Temperament auf einer ursprünglichen Bestimmtheit des Naturells und diese wiederum auf der besondern Natur der

Seele und der Wechselwirkung zwischen ihr und ihrem Leib beruht, so bildet die Temperamentsverschiedenheit die fundamentale Differenz in der Naturbestimmtheit der Menschen, und daher wird sie es vorzugsweise seyn, welche nicht nur die einzelnen Personen, sondern auch die allgemeinen Lebensalter, die Geschlechter, die Racen und Nationalitäten differenzirt und charakterisirt. Was nun zunächst die verschiedenen

V. Lebensalter oder Lebensstufen.

betrifft, so kann man mit einem gewissen Rechte behaupten, daß die vier Lebensalter, die gewöhnlich angenommen werden, den vier Temperamenten correspondiren: das Kindesalter dem sanguinischen, das höhere Jünglingsalter dem cholertischen, das reifere Mannesalter dem melancholischen, das Greisenalter dem phlegmatischen Temperamente (E. Harleß, a. a. O. S. 537). In der That ist es vornehmlich die verschiedene Bedeutung, Geltung und Aeußerungsweise, in welcher die Temperamente auftreten, wodurch in psychologisch-physiologischer Beziehung die vier Lebensalter sich von einander unterscheiden. Und diese Verschiedenheit ist ohne Zweifel bedingt und vermittelt durch die organischen Differenzen, die sich in ihnen zeigen, namentlich durch die höhere Reizbarkeit des Nervensystems, die noch ungeschwächte Schärfe der Sinne, die größere Weichheit, Biegsamkeit und Geschmeidigkeit der Knochen und Muskeln, den rascheren Verlauf des Nutritionsprocesses u., — Vorzüge, die das Kindes- und erste Jünglingsalter auszeichnen, allgemach aber mehr und mehr schwinden und den entgegengesetzten Eigenschaften Platz machen. Damit schon, kann man sagen, ist jene Stufenfolge der Temperamente gegeben oder wenigstens angelegt. Indessen will und kann jener Satz doch nicht besagen, daß alle Kinder, alle Jünglinge, Männer, Greise das gleiche Temperament besitzen. Vielmehr läßt sich nur so viel behaupten, daß im Allgemeinen das Kindesalter dieselbe Erregbarkeit durch äußere Eindrücke, dieselbe Beweglichkeit der Empfindungen, Gefühle und Einbildungskraft, das höhere Jünglingsalter denselben Thatendrang und dieselbe Kraft und Frische der Gemüthsaffecte zeigt, welche die Hauptcharakterzüge des sanguinischen und des cholertischen Temperaments bilden, während der reifere Mann nicht nur zu einem tieferen Ernste der Lebensauffassung, sondern auch zu einer gewissen Verschllossenheit in sich und zur Verarbeitung der Lebens-

afahrungen im eignen Innern, der Greis endlich zu einer sinnenden Beschaulichkeit, zu ungestörter Ruhe und Gemächlichkeit des Daseyns geneigt zu seyn pflegt, und damit jener dem melancholischen, dieser dem phlegmatischen Temperament verwandt erscheint. Allein diese den Temperamenten und den Lebensaltern gemeinsamen Charakterzüge differenziren sich doch sehr merkbar und erscheinen nach Grad und Maaß sehr verschieden, jenachdem im einzelnen Kinde, Jünglinge, Manne, Greise das eine oder andre der vier Temperamente die angeborene Bestimmtheit seines Naturells bildet. Bei Kindern namentlich, die noch offen und unbefangen sich geben wie sie sind, wird der aufmerksame Beobachter trotz ihrer im Allgemeinen großen Erregbarkeit und Beweglichkeit doch leicht das Vortwalten dieses oder jenes bestimmten Temperaments erkennen. Jene den Temperamenten correspondirende Differenz der Lebensalter beweist daher nur, daß der naturgemäße Gang der Entwicklung der Seele, Hand in Hand mit der Bildung und Veränderung des Leibes, die Richtung von außen nach innen verfolgt und von einem Prävaliren der äußern Beziehungen und Interessen zu einem Uebergewichte der inneren Zustände, Vorgänge und Erlebnisse hinüberführt. Diese Correspondenz zeugt also wiederum nur für jene ursprüngliche Doppelbewegung, welche der Seele eigenthümlich ist und ihr Leben durchweg bedingt und bestimmt. —

Mit diesem naturgemäßen Entwicklungsgange hängen unmittelbar alle anderweitigen Kriterien zusammen, durch welche die vier Lebensalter sich von einander unterscheiden. Die Abhängigkeit des Kindes von den äußern Eindrücken und Einflüssen, seine Unselbstständigkeit, Erziehungsfähigkeit, Bildungsamkeit und Nachbildungssucht (Nachahmungs-)sucht, seine Interesse für alle äußern Vorkommnisse, seine Neu- und Wissbegierde, seine Unbeständigkeit, seine Willens- und Thatenschwäche u. — das Alles ist eben nur die Folge der vorherrschend nach außen gerichteten Bewegung der leicht beweglichen Kindesseele. Und wenn der Jüngling, in das Durchgangsstadium vom Kinde zum Manne gestellt, diesen Uebergang eben dadurch vollzieht, daß er der Außenwelt und der äußern Einflüsse, denen das Kind meist widerstandslos folgt, sich mehr und mehr zu bemächtigen sucht, daß er daher zunächst die äußern Eindrücke tiefer erfast und gründlicher verarbeitet, Menschen- und Lebenskenntniß zu gewinnen, in Religion, Kunst und Wissenschaft u. einzubringen, sodann aber von der Receptivität zur

Activität übergehend, durch Willens- und Thatkraft einen Herrschafts- und Wirkungskreis in der Welt sich zu erobern sucht: — so rührt eben daher jene allgemeine, das Jünglingsalter vorzugsweise charakterisirende Strebsamkeit, welche anfänglich mehr auf den Genuß des Lebens, später mehr auf das Handeln und Wirten gerichtet ist. Daher auf der einen Seite jene hohe Empfänglichkeit, jene Frische und Hestigkeit der Affecte und Leidenschaften, auf der andern Seite jener Thatendrang, welcher, getragen von dem Vertrauen auf die eigne in voller Blüthe stehende Kraft, die Welt nach den eignen Ideen und Idealen umzugestalten sich vermißt; daher die ganze Lebensansicht und Lebensführung des Jünglings. — Auf der Gränzscheide des Jünglings- und Mannesalter tritt der Wendepunkt ein. Nachdem der Jüngling am äußern Leben sich gleichsam gesättigt, nachdem er es so weit durchdrungen und zu beherrschen gelernt hat als seine Kräfte gestatten, nachdem der Genuß wie der Thatendrang theils sich befriedigt, theils an den innern und äußern Schranken, die ihm gezogen sind, sich gebrochen hat, kehrt er zwar keineswegs der Außenwelt den Rücken; aber der Mann, trotz kräftigster Wirksamkeit, trotz des fortdauernden, oft sogar erhöhten Strebens nach Herrschaft und Besitz, beginnt doch mehr und mehr sich selber zu leben, wendet mehr und mehr die äußern Vorgänge und Erlebnisse gleichsam nach innen, faßt sie von der seinem eignen Wesen zugekehrten Seite und braucht sie als Bausteine zum Aufbau seines eignen Lebensglücks, zur Bildung und Befestigung seines eignen Charakters. Daher dann trotz der geringeren Begierde des Genusses der anscheinend größere Egoismus, daher die wirklich größere Verslossenheit, Festigkeit und Selbständigkeit, die geringere Erregbarkeit und Lebhaftigkeit bei nachhaltigerer Tiefe der Gemüthsbewegungen, die ruhigere, aber consequentere und ausdauerndere Thätigkeit, die größere Schärfe, Entschiedenheit und Sicherheit des Urtheils, — die ernstere und strengere Lebensansicht des gereiften Mannes. — Die eingeschlagene Richtung nach innen culminirt dann im Greisenalter. Erst der Greis wendet sich allgemach so weit von der Außenwelt ab, als es die menschliche Natur gestattet. Der Trieb und die Fähigkeit zum Genuß beschränkt sich allgemach auf das kleinste Maaß, die Gefühle und Affecte mäßigen sich zu kaum noch merkbaren Bewegungen, das Interesse an den äußern Begebenheiten verringert sich mit der Lust und Kraft zum eignen Eingreifen in den Lauf der Welt; nicht mehr Gemüth und Wille, sondern nur

noch der urthellende, reflectirende, erwägende Verstand theilhaftig sich daran; der Blick schweift gern über die Gegenwart hinweg in Vergangenheit und Zukunft, und sucht sie als ein Ganzes zu erfassen und dessen verborgenen Sinn zu entdecken, — kurz, dem Greise sinkt allgemach die erscheinende Welt zum bloßen Schauspiel herab, das zwar noch viel zu denken giebt und zum abschließenden Ausbau seiner Lebensansicht beiträgt, aber auf seine Lebensführung wie auf sein eignes Wesen wenig oder keinen Einfluß mehr übt. Demgemäß wird er auch im Urtheil milder, nachsichtiger, gegen Angriff und Widerspruch gelassener, und selbst seine Lebensansicht, so durchgebildet, gediegen und wohlbegründet sie seyn möge, wird er nicht mit schroffer Ausschließlichkeit geltend machen, sondern die Berechtigung auch andrer Auffassungen bereitwillig anerkennen. Denn lange Erfahrung und weitreichende Beobachtung im Bunde mit ruhigem Nachdenken haben ihn gelehrt, daß die Vielseitigkeit des menschlichen Lebens sehr verschiedene Standpunkte zuläßt, und daß der Unterschied der Lebensschicksale, der Altersstufen und insbesondre des angeborenen Naturells und Temperaments, weil es eben eine ursprüngliche Naturbestimmtheit der Seele ist, nicht nur die Empfindungen und Gefühle, Affecte, Leidenschaften u., sondern auch den Inhalt des Bewußtseyns, Auffassung, Urtheil und Ansichtsweise und somit die Persönlichkeit jedes Einzelnen so mannichfach bedingt, daß eine Verschiedenheit der Anschauungen, Meinungen, Ueberzeugungen sich von selbst ergibt und ergeben muß.

VI. Mann und Weib.

Auf demselben großen Gegensatz der Receptivität und Activität, der centrifugalen und centripetalen Bewegung der Seele und der davon abhängenden verschiedenen Richtung ihrer Fähigkeiten, Interessen und Neigungen beruht im letzten Grunde auch die psychologische Differenz von Mann und Weib. Ja hier tritt dieser Gegensatz erst in seiner vollen Reinheit und Einfachheit hervor, während er in der Verschiedenheit der Lebensalter, der Temperamente und des Naturells in einer Mannichfaltigkeit von Formen, Modificationen und Uebergangsglieder gebrochen erscheint. Die bekannten Unterschiede des weiblichen Organismus gründen sich nachweisbar nur auf die Bestimmung des Weibes, zu empfangen, zu gebären und die geborene Frucht zu ernähren, also auf die

Form des Zeugungs- und Fortpflanzungsprocesses, der beim Menschen wie bei allen höheren Thieren an das Zusammenwirken zweier Factoren und damit an den Gegensatz der Geschlechter gebunden ist. Warum dieß so geordnet, warum damit gleichsam principiell die Menschheit durch einen ebenso tiefgreifenden als klar ausgeprägten Gegensatz gespalten erscheint, — davon wird sich kaum ein andrer Grund angeben lassen, als weil das irdische Daseyn nur dadurch ein irdisches, weltliches ist, daß es aus dem ursprünglichen Gegensatz von Körper (Materie) und Seele (Geist) hervorquillt, und weil dieser Gegensatz in allen möglichen Formen und Spannungsgraden als eben so vielen Stufen des Belebungs- und Vergeistigungsprocesses der Natur durchgeföhrt werden mußte, um auf der höchsten Stufe, in der Menschheit, seine endliche Vermittelung und Lösung zu finden. Denn das Grundkriterium der Natur in ihrem Gegensatz zum Geiste, der unorganischen Körper in ihrem Gegensatz zu den lebendigen Wesen, ist die *vis inertiae* der Materie, die aber nicht bloß todte, unveränderliche und unüberwindliche Ruhe, nicht bloße Kraft des Widerstandes ist, sondern zugleich die Fähigkeit involvirt, mannichfache Einwirkungen zu empfangen und damit mannichfach bestimmt und bewegt zu werden, — also Empfänglichkeit, Bestimmbarkeit, Beweglichkeit. Und das Grundkriterium von Leben, Seele, Geist ist eigne Activität, formende, durch den gegebenen Stoff bedingte, ihn nur gestaltenende, fortbildende, mit Bewußtseyn beherrschende und eben damit belebende, beseelende, vergeistigende Thätigkeit, — also nicht schöpferische Produktionskraft, sondern bestimmende, bewegende Spontaneität im Gegensatz zu bestimmbarer, beweglicher Receptivität.

In der Menschheit, die Mann und Weib gleichmäßig umfaßt, erscheint dieser Gegensatz ebenso entschieden ausgeprägt, als andererseits so weit erhöht und sublimirt, daß er zugleich das Motiv seiner Vermittelung und Ueberwindung in sich trägt. Denn das Weib repräsentirt nicht nur leiblich, sondern auch psychisch den Factor der Receptivität und Bestimmbarkeit, der Mann den Factor der Spontaneität und Activität. Der Gegensatz beider Geschlechter erscheint daher höher gespannt und bestimmter ausgeprägt als bei allen Thierarten, weil er eben nicht mehr als ein bloß gegebener, leiblicher, äußerlicher, sondern zugleich als ein innerlicher, seelischer, im Bewußtseyn erfaßt und mit Bewußtseyn gewollt erscheint. Aber eben darum trägt er in der durch ihn be-

dingten und hervorgerufenen Geschlechtsliebe, der innigsten, umfassendsten Form der Liebe, das Motiv seiner eignen Aufhebung in sich. Denn eine solche umfassende, die Gemeinsamkeit des ganzen Lebens fordernde und gewährende Liebe ist nur möglich, wo der Gegensatz eine solche Spannung, die Differenz einen so hohen Grad erreicht hat, daß jeder der beiden Factoren gerade Das besitzt, was der andre bedarf, daß sie daher nur zusammen ein sich selbst genügendes, relativ vollkommenes und vollständiges Ganzes bilden, also die Spannung entweder zum zerstörenden Bruch, oder zur belebenden und beseeligen Einigung beider Factoren führen muß. —

Ist dieß der Sinn und Zweck der Geschlechtsdifferenz, so werden sich aus ihm auch die Hauptpunkte, in denen der Gegensatz von Mann und Weib oder richtiger von Männlichkeit und Weiblichkeit sich äußert, ableiten und erklären lassen. Aus der vormaltenden Receptivität folgt unmittelbar die größere Passivität des Weibes, die nicht nur als geringere Fähigkeit zum Wirken und Handeln, sondern auch als größere Fähigkeit zum Leiden und Dulden sich äußern wird. Es folgt aber auch ebenso unmittelbar die höhere Empfänglichkeit und leichtere Erregbarkeit für und durch äußere Eindrücke und Einflüsse. Weil aber der Erregbarkeit nicht die entsprechende Kraft und Neigung zum Handeln entgegenkommt, so wird sie nicht nach außen zu erhöhter Thätigkeit, sondern nach innen zu größerer Innigkeit und Beweglichkeit der Empfindung, des Gefühls und der Einbildungskraft führen, durch welche das Weib vor dem Manne sich auszeichnet. Daher nicht nur die stärkere Neigung zur Empfindlichkeit und Empfindsamkeit, sondern auch die größere Bestimmtheit, Feinheit, Zartheit der Empfindung und des Gefühls, der sichere angeborene Tact, die rege Theilnahme in Mitleid und Mitfreude, die leichte Steigerung des Gefühls zum Affecte, wie überhaupt die rasche Erregbarkeit des Interesses, und damit einerseits die Neugierde, die Gesprächigkeit und Schwatzhaftigkeit, das Aufgehen in den kleinlichen Angelegenheiten, Verhältnissen und Ereignissen des Alltagsleben, aber andrerseits auch die höhere Empfänglichkeit des Weibes für die idealen Beziehungen des menschlichen Daseyns, für Religion, Kunst, Feinheit der geistigen und geselligen Bildung &c.

Da ferner dem Mangel an Thatkraft in der weiblichen Natur naturgemäß ein entsprechender Mangel an Willensenergie zur Seite steht, so wird das Weib mit Recht von der Betheiligung

an der Gestaltung und Fortbildung der allgemeinen rechtlichen, politischen, socialen Zustände und Verhältnisse ausgeschlossen, auf Haus und Familie beschränkt und damit auf das eigene innere Leben angewiesen. Allein zu einer anhaltenden Vertiefung in die Welt der Ideen, wie der eignen Strebungen, Gefühle und Gemüthsbewegungen, zu gründlichem Nachdenken und allseitiger Erwägung, wie überhaupt zu einer tieferen Erfassung und Ausbildung des geistigen Lebens läßt es die habituelle Erregbarkeit der Frauen durch die äußern Eindrücke und die dadurch erzeugte Theilnahme an den sie berührenden Vorgängen und Ereignissen nicht kommen. Daher interessiren sie sich zwar nur wenig für das öffentliche Leben, sie scheuen meist das äußerlich hervortretende Wirken und bewegen sich in einer solchen Thätigkeit meist unsicher und unbehüllich; aber desto lebhafter ist ihr Interesse an den Vorkommnissen innerhalb des bestimmten Ausschnitts der Welt, der ihrer Wirksamkeit naturgemäß zugewiesen ist. Als Mittelpunkt dieses Ausschnittes, des in sich abgeschlossenen Kreises des Familienlebens, wird die Frau nicht nur innerlich, sondern auch nach außen hin leichter zu einem harmonischen, mit ihrem eignen Wesen übereinstimmenden, in sich befriedigten und befriedigenden Daseyn gelangen. Nur wird dasselbe immer ein vom Gefühl bestimmtes und daher subjectives, individuelles Gepräge tragen. Daher die subjective Färbung, welche überhaupt die Vorstellungen, Begriffe und Ideen des Weibes zeigen; sie bleiben eben stets mehr oder minder mit der Empfindung und dem Gefühl verwachsen. Daher trotz der Regsamkeit des innern Lebens, trotz der Lebhaftigkeit der Vorstellungen, trotz der Leichtigkeit und Geschwindigkeit der Gedankencombinationen, der Fülle des Wizes und der Einbildungskraft, die große Armuth an wissenschaftlicher und künstlerischer Productionskraft, das meist sehr unwissenschaftliche und unkünstlerische Gepräge der weiblichen Gedanken, die durchschnittlich in demselben Grade an Gehalt und Bedeutung verlieren, in welchem sie an Objectivität und Allgemeingültigkeit gewinnen. Daher endlich die größere Sanftmuth, Gefügigkeit, Gewandtheit und Geschmeidigkeit, die größere Bildungsfähigkeit und ihr entsprechend der regere Sinn für eine verfeinerte, gefällige Form des Daseyns; daher aber auch die größere Unselbständigkeit und Unzuverlässigkeit, der Mangel an Entschiedenheit und Festigkeit des Willens, der, wo er der Leitung entbehrt oder gegen sie sich auflehnt, leicht in Eigenwilligkeit und Widerspruchsg Geist umschlägt; daher die größere Gef-

tigkeit, aber geringere Tiefe und Nachhaltigkeit der Leidenschaften, daher die häufige Unbeständigkeit nicht nur der Gefühle und Affecte, sondern auch der Strebungen und Begehrungen wie der Urtheile und Ideen, der Meinungen und Ueberzeugungen, — daher die anscheinende und beziehungsweise wirklich vorhandene Charakterlosigkeit des Weibes. —

Diese Grundzüge des weiblichen wie die ihnen entgegengesetzten Elemente des männlichen Wesens — die wir hier nur von Seiten ihrer Naturbestimmtheit mit Ausschluß aller ethischen Beziehungen in Betracht ziehen — modificiren sich natürlich in den einzelnen Individuen mannichfach je nach dem verschiedenen Naturell und dem es näher bestimmenden Temperamente. In jedem der beiden Geschlechter werden sich Beispiele für alle vier Temperamente finden. Denn der geschlechtliche Gegensatz als solcher hindert weder das relative Vorwiegen der Richtung nach außen über die Richtung nach innen, noch umgekehrt der centripetalen über die centrifugale Bewegung der Seele. Im Allgemeinen indeß wird unter den Frauen das sanguinische und melancholische, unter den Männern das cholertische und phlegmatische Temperament häufiger vorkommen, und das rein cholertische unter jenen, das rein melancholische unter diesen nur selten sich finden. In voller Reinheit und Entschiedenheit ausgeprägt, steht das eine mit dem männlichen, das andre mit dem weiblichen Wesen in schroffem Gegensatz. Denn die ausschließliche Herrschaft des melancholischen Temperaments involvirt das völlige Versinken in die eignen Gefühle und Gemüthsaffectionen and damit die völlige Abkehr, Unempfänglichkeit und Gleichgültigkeit gegen die Außenwelt; sie wird mithin alle Impulse zum Wirken und Handeln allgemach aufzehren und den Mann in weibische Passivität, Empfindelheit und Trübseligkeit versinken lassen. Umgekehrt wird das cholertische Temperament, wenn es im Weibe mit entscheidender Macht walidet, nicht nur die schönsten und liebenswürdigsten Seiten der weiblichen Natur, die Zartheit, die Sanftmuth, die Innigkeit und Sinnigkeit, das harmonische In-sich-ruhen und hingebende Sichanschmiegen, die Empfänglichkeit und Theilnahme für alles Menschliche, Große und Kleine, Gute und Schlimme, unterdrücken, sondern die Erregbarkeit der den Willen sollicitirenden Affecte, die im cholertischen Temperament liegt, wird, verknüpft mit der weiblichen Abhängigkeit von den äußern Eindrücken, mit dem Mangel an Productionskraft des Gedankens wie an Festigkeit des Willens,

statt zu einer energischen Wirksamkeit, nur zu unfrühen Belleitaten oder zu raschem leidenschaftlichem Zufahren, und somit mehr zur Ausführung einzelner Einfälle als zu einem Handeln im höhern Sinne des Worts führen. Der rein melancholische Mann wird weibisch, das rein cholerische Weib männlich. Aber der Weibmann ist nur das entstellte Weib, das Mannweib nur der verzernte Mann. Glückselig daher, daß es u. G. von Natur weder weibische Männer noch männliche Weiber giebt. Von Natur findet sich zwar in einzelnen Individuen, wie ein mehr oder minder vollkommenes Gleichgewicht der Temperamente, so auch wohl eine mehr oder minder annähernde Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Mann und Weib. Solche Individuen (wie Elisabeth von England, Katharina von Rußland, viele Dichter und Dichterinnen, Künstler und Künstlerinnen —) sind gleichsam geborene Cölibatäre; denn sie werden sowohl den Trieb wie die Fähigkeit zu jener ergänzenden Gemeinschaft des Lebens, die den Grund und Zweck der Geschlechtsverschiedenheit bildet, nur in geringem Maße besitzen, und wenn sie dennoch heirathen, wird daher ihre Ehe meist unglücklich ausfallen. Aber diese Ausgleichung des Gegensatzes wird in demselben Maße, in welchem sie der völligen Indifferenz sich annähert, auch eine Ausgleichung der Temperamente involviren, und daher die überwiegende Herrschaft des melancholischen oder cholerischen Temperaments, die den weibischen Mann und das männliche Weib charakterisirt, unmöglich machen. Das Mannweib und der Weibmann im oben bezeichneten Sinne finden sich daher nirgend bei den s. g. wilden Völkern noch in der ersten aufsteigenden Hälfte der Bildungsperiode einer Nation. Sie sind nur die Producte einer bereits weit vorgeschrittenen Cultur und Civilisation. Denn die Bildung führt ihrem Wesen gemäß allmählig eine durchgängige Milderung und Mäßigung der schroffen natürlichen Differenzen herbei: daher bei allen cultivirten Völkern die humanere Behandlung, die höhere Stellung und Geltung des Weibes. Aber eben darum wird sie im weitem Fortschritt den Mann verweiblichen, das Weib dagegen vermännlichen, kräftigen, es anreizen und ihm die Mittel bieten, über seinen naturgemäßen Standpunkt hinauszustreben und diejenigen Fähigkeiten auszubilden, die diesem Streben entsprechen. Daher die s. g. Emancipation des weiblichen Geschlechts, — und in deren Gefolge die männlichen Weiber und die weibischen Männer. Denn das männliche Weib ist nur möglich, wo der weibische Mann bereits wirklich ist.

Um diesem Auswuchs der Cultur, in welchem sie sich selbst zerstört, vorzubeugen, muß jede Nation, je höher ihre Bildung steht, um so strenger darauf halten, daß neben der Intelligenz, neben Wissenschaft und Kunst, ja mehr noch als sie, der Wille und Charakter des Mannes durch die Principien der Erziehung, durch das öffentliche Leben, durch die kirchlichen und politischen Institutionen gebildet und gehoben werde. —

Wir brauchen wohl kaum hinzuzufügen, daß dem verschiedenen Grundtypus der männlichen und weiblichen Natur entsprechend auch die Charaktere der Lebensalter sich verschiedentlich modificiren. Infolge der größeren Empfänglichkeit und Bildungsfähigkeit entwickelt sich das Mädchen rascher als der Knabe, die Jungfrau rascher als der Jüngling. Aber eben darum altert auch die Frau schneller als der Mann, und die geringere Strebbarkeit, der Mangel an That- und Willenskraft läßt im Weibe früher jenen Stillstand der geistigen Entwicklung und Ausbildung eintreten, welcher auf der dritten Lebensstufe im reiferen Mannesalter Platz zu greifen pflegt. Erst im und mit dem Greisenalter vereinigen sich wiederum beide Geschlechter zu gleichmäßigem Rückschritt wie sie im ersten Kindesalter zu gleichmäßigem Fortschritt vereinigt waren. Diesem Gange und dem ihm zu Grunde liegenden psychologischen Gegensätze gemäß modificirt sich natürlich auch der temperamentliche Unterschied der einzelnen Lebensalter. Der sanguinische Typus wird sich zwar beim Mädchen weniger wild und laut als beim Knaben äußern, aber bei jenem länger vorwalten als bei diesem. Der cholerische Typus des reifern Jünglingsalters wird bei der Jungfrau und der jungen Frau mehr in dem ernstesten Streben nach eigner innerer Ausbildung und in der regeren Betheiligung an der Leitung der häuslichen Angelegenheiten sich kundgeben. Der melancholische Zug des höheren Mannesalters wird bei der Frau geringere Tiefe und Schärfe zeigen, dafür aber zu einer harmonischeren Gestaltung des inneren Seelenlebens, zu einer innigeren Uebereinstimmung seiner einzelnen Elemente führen. Und in ähnlicher Art wird die phlegmatische Haltung des Greisenalters beim Manne durch eine größere Tiefe, Klarheit und Objectivität der Urtheile, Anschauungen und Ideen, beim Weibe durch eine völligeren Uebereinstimmung zwischen der Lebenslage und der Lebensansicht sich charakterisiren. Auf allen vier Stufen des Lebens ergänzen sich sonach wiederum die ihnen

entsprechenden Temperamentsdifferenzen zwischen Mann und Weib zu Einem harmonischen Ganzen. —

VII. Race und Nationalität.

Dem Gegensatz von Mann und Weib tritt der Unterschied in der Charaktereigenthümlichkeit der menschlichen Racen und Nationalitäten zur Seite. Er beruht offenbar nicht nur auf einer natürlichen Verschiedenheit der Körperbildung, der Gestalt und Hautfarbe zc., sondern mehr noch auf einer Differenz der Anlagen, Neigungen, Interessen und der ganzen Richtung des Seelenlebens. Dann aber wird er ebenfalls auf eine Verschiedenheit dessen, was wir das Naturell des Menschen genannt haben, zurückzuführen sehn, womit er zugleich eine Beziehung zu den vier Haupttypen des Temperaments erhalten würde.

Längst daher hat man die vier menschlichen Hauptracen, in welche man früher ziemlich allgemein das Menschengeschlecht eintheilte, mit den vier Temperamenten parallelisirt. Allein in Wahrheit zeigt sich nur in der Negerrace (so weit wir sie kennen) ein entschiedenes Vorwiegen des sanguinischen Temperaments. In der kaukasischen Race ein Vorwalten des cholersischen anzunehmen, erscheint schon weit gewagter; und noch weniger bestimmt tritt das melancholische Temperament in der rothen (amerikanischen), das phlegmatische in der gelben (mongolisch-chinesischen) Race hervor. Schon dadurch wird die Parallele zweifelhaft. Sie ist daher auch keineswegs allgemein angenommen und entbehrt in der That noch aller wissenschaftlichen Begründung. Denn der Racenunterschied ist überhaupt physiologisch wie psychologisch noch keineswegs festgestellt, und der Begriff der Race gegenüber dem der Nationalität leidet noch an derselben Unbestimmtheit, welche den bisher angenommenen Unterschied zwischen Species und Varietät im Thier- und Pflanzenreich aufzulösen droht, so daß es noch gar nicht feststeht, ob und wie viele menschliche Racen es giebt. *) Man hat zwar den Begriff der Race an die selbständige

*) Cuvier und mit ihm Prichard, G. Smith, Latham u. A. nehmen nur 3 Racen (Kaukasier, Mongolen, Neger), Blumenbach u. A. 5 (jene 3 und außerdem die Amerikaner und die Malaien), Lacépède und Duméril 6, Pickering 11, Borh 15, Desmoulin 16, Agassiz, Kott u. A. gar unbestimmbar viele an. Da sich uns im physiologischen Theil I, S. 128 ergeben hat, daß auch die moderne von Haeckel eingeführte Eintheilung in vier Racen

primitive, autochthonische Entstehung des ihr angehörigen Theils der Menschheit in einem bestimmten Welttheil geknüpft und durch dieses Moment vom Begriff der Nation unterscheiden wollen, allein diese Annahme involvirt eine doppelte *petitio principii*. Denn es fragt sich nicht nur noch immer, ob die Menschheit von Einem oder von mehreren Elternpaaren ursprünglich abstamme, sondern auch, ob die Differenzen zwischen den Bewohnern der verschiedenen Welttheile, selbst wenn sie Autochthonen wären, für Racenunterschiede zu erachten und diese mit den unwandelbaren Artunterschieden, wie sie im gegenwärtigen Thierreich sich zeigen, zu identificiren seien. Die stärkste und schroffste Racendifferenz, der Gegensatz zwischen der schwarzen und der weißen Race, trägt erwießenermaßen nicht den Charakter des Artunterschieds, sondern nur der Varietät. (Dieß hat neuerdings A. de Quatrefages: *Unité de l'espèce humaine*, Paris, Hachette, 1861, zur Evidenz dargelegt; und zu demselben Resultate kommt Waiz im ersten Theil seines oben angeführten trefflichen Werks, S. 256; vergl. S. 102. 158, 209 f.). Varietäten aber bilden sich nicht nur innerhalb derselben Thier-Species, sondern (nach Darwin) ebenso stark und entschieden unter den Nachkommen Eines und desselben Elternpaares. Physiologisch also läßt sich nicht behaupten, daß die Abstammung der verschiedenen menschlichen Racen von Einem Paare unmöglich sey. Psychologisch aber ist es ebenfalls sehr wohl denkbar, daß in dem Einen ersten Elternpaare keines der vier Temperamente vorgeherrscht habe, daß vielmehr in ihm jenes Gleichgewicht der ihnen zu Grunde liegenden Factoren und Elemente des psychischen Lebens gewaltet habe, welches auch noch heutzutage, wiewohl unvollkommener, an einzelnen Individuen sich zeigt. Und ob nicht die verschiedenen bis jetzt bekannten Sprachen in letzter Instanz von einer noch äußerst einfachen unentwickelten Ursprache, einer bloßen Interjections- und Gebhehrdensprache abstammen könnten, ist wenigstens noch nicht erwiesen. Infolge verschiedener wechselnder Einflüsse, welche den organischen und psychischen Zustand der Eltern im Augenblick der Zeugung und wäh-

nach der Verschiedenheit des Haartwuchses noch sehr problematisch, wenn nicht unhaltbar ist, so stimmen wir zwar L. Waiz (*Anthropologie der Naturvölker*, I, S. 292 f.) bei, wenn er es für das Rathsamste erklärt, bei Cuvier's drei Racen stehen zu bleiben, halten es aber für mehr als zweifelhaft, ob überhaupt menschliche Racen und Racenunterschiede anzunehmen seien.

rend der Schwangerschaft betroffen, könnten schon die nächsten Nachkommen des ersten Urpaars durch eine wenn auch geringe Differenz des Naturells sich von einander unterscheiden haben. Zahlreiche Beispiele zeigen uns ja täglich, daß aus einer und derselben Familie Kinder von sehr ungleichem Temperament hervorgehen. Solche ursprünglich geringe Differenzen konnten dann durch den Einfluß eines neuen abweichenden Klima's, einer andern historischen und geographischen Situation, einer dadurch bedingten Veränderung der Nahrung und Lebensweise und namentlich durch das, was man mit (mit Darwin) immerhin die natürliche Züchtung nennen mag, fixirt, weiter entwickelt, verschärft, und allgemach zu derjenigen Entschiedenheit und Allgemeinheit organischer und psychischer Eigenthümlichkeiten gesteigert werden, auf die man den Begriff der Race zu basiren pflegt.*)

Welche Hypothese man aber auch zu Grunde lege, ob die Abstammung von Einem oder von mehreren Elternpaaren, — so viel steht gegenwärtig (seit Darwin) physiologisch fest, daß die Racedifferenz, so gewiß sie unter den Begriff der bloßen Varietät fällt, so gewiß nicht als eine nothwendig-ursprüngliche, unveränderbare Bestimmtheit des Naturells gefaßt werden kann. Nach dem gegenwärtigen Stande der physiologischen Forschung ist es vielmehr höchst wahrscheinlich, daß die verschiedenen Racen, die man gemeinhin annimmt, ganz auf dieselbe Weise durch denselben langsamen, aber in derselben Richtung fortschreitenden Proceß allmählicher Veränderung der leiblichen Beschaffenheit sich gebildet haben, durch welchen die mannichfachen Varietäten der Thier- und Pflanzengeschlechter entstanden sind und noch entstehen. Damit stimmen die Ergebnisse einer unbefangenen psychologischen Forschung vollkommen überein. Denn sie fordern principiell, gemäß dem constatirten Verhältniß der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, daß mit jener allmählichen Veränderung der Leibesconstitution eine entsprechende Umbildung der psychischen Eigenthümlichkeit

*) Damit stimmt L. S. Huxley, der berühmte englische Physiologe vollkommen überein, wenn er erklärt: „Ich gehöre zu denen, die da glauben, daß man bis jetzt keinerlei Beweis dafür hat, daß das Menschengeschlecht von mehr als einem einzigen Paare abstamme; ich muß erklären, daß ich keinen triftigen Grund oder auch nur irgend eine Art haltbaren Beweises finde zu glauben, daß es mehr als Eine Menschenart gebe“ (Ueber unsre Kenntniß v. d. Ursachen der Erscheinungen in der organischen Natur; Sechs Vorlesungen u. überf. v. C. Vogt, Braunschweig, 1866, S. 101).

Hand in Hand gehe. Und andrerseits zeigt uns die tägliche Erfahrung, daß zwar, wie bemerkt, aus derselben Familie Kinder von sehr verschiedenem Naturell entspringen können, daß aber unter Umständen auch ein bestimmtes Naturell, das Vorwiegen eines bestimmten Temperaments in einzelnen Familien sich soweit fixiren kann, um als charakteristisches Merkmal des Geschlechts gelten zu können. —

Demnach aber ist es vornehmlich nur die Vierzahl der Temperamente, welche die gangbare Unterscheidung des Menschengeschlechts in vier Racen stützt. Und allerdings wird der Racenunterschied, wenn er besteht, eine Temperamentsdifferenz involviren, weil er nach der psychischen Seite nur darauf sich basiren kann. Allein daraus folgt keineswegs, daß es überhaupt Racen gebe, noch auch daß es gerade nur vier verschiedene Racen geben könne. Denn abgesehen davon, daß eine Race existiren könnte, in welcher keines der vier Temperamente entschieden vorwölge, modificiren sich ja die Temperamente je nach den Umständen so mannichfach, daß nicht einzusehen ist, warum nicht ein Temperament durch mehr als Eine Race vertreten seyn könnte. Läßt man im Begriff der Race das unhaltbare Moment einer primitiven autochthonischen Entstehung und einer damit gegebenen unveränderlichen Naturbestimmtheit fallen, so fällt nothwendig der Begriff der Race selbst. Er löst sich auf in den Begriff der bloßen Stammeigenthümlichkeit, d. h. in den Inbegriff derjenigen physischen und psychischen Besonderheiten, welche einer Mehrzahl von Völkern in Folge ihrer Abstammung von Einem und demselben Stamme gemeinsam sind, und trotz ihrer anderweitigen im Lauf der Zeit vielleicht stark ausgeprägten Verschiedenheit sich als Zeugnisse ihrer ursprünglichen Einheit erhalten haben. Eben damit aber ist der Unterschied zwischen Race und Nationalität beseitigt. Denn der Begriff eines solchen gemeinsamen Stammes, eines solchen „Urvolks“ involviret weder die autochthonische Entstehung desselben noch eine unveränderliche Naturbestimmtheit, weder des Leibes noch der Seele. Auch das Urvolk ist und bleibt vielmehr Volk, d. h. eine durch gemeinsame Grundlagen der Existenz und Subsistenz, gemeinsame historische und geographische Situation, gemeinsame Sprache und Religionsanschauung, Sitte und Lebensart u. wie durch eine vorwaltende Gleichheit des Naturells verbundene Vielheit von Familien und Individuen, — gleichgültig wie diese Gemeinsamkeit entstanden seyn möge und ob

die Elemente derselben veränderlich oder unveränderlich seyen. Das Urvolk unterscheidet sich nur dadurch vom Volke im gewöhnlichen Sinne des Wortes, daß seine Bildung in eine vorhistorische Vergangenheit fällt, daß aus ihm eine Mehrheit wiederum von einander verschiedener Völker hervorgegangen sind, und daß es also den zu Grunde gegangenen Keim oder Samen bildet, aus dem verschiedene, nur generell verwandte Gebilde entsprungen.

Daß es solche Urvölker gegeben hat, ist eine ebenso unbestrittene und unbestreitbare Thatsache wie daß es überhaupt sehr verschiedene Völker und Völkerschaften giebt. Aber eben diese thatsächliche Abstammung der Nationen von zu Grunde gegangenen Urvölkern beweist wiederum nur, daß die angeblichen Racen nur Varietäten Einer und derselben Menschenspecies sind. Denn die Verschiedenheit der Racen erscheint im Wesentlichen nicht größer als die Differenz zwischen den Nationen desselben Stammes (Waig, a. a. D.). Letztere aber verhalten sich zu ihrem Stamm- oder Urvolk offenbar nur wie die Varietäten zu einem bis auf einen gewissen Punkt bereits ausgebildeten und befestigten Geschlechtstypus. Und die Urvölker wiederum verhalten sich untereinander nur wie die ersten primitiven Varietäten zum allgemeinen Wesen und Typus des Menschen überhaupt. Wie diese Urvölker und von ihnen aus die verschiedenen Nationen und Nationalitäten sich gebildet haben mögen, wird sich in exact wissenschaftlicher Form niemals feststellen lassen. Nur durch Schlüsse der Analogie läßt sich vom physiologischen Standpunkt aus folgern, daß sie, wie schon bemerkt, im Wesentlichen auf dieselbe Weise wie die Varietäten überhaupt entstanden seyn werden. Allein der physiologische Standpunkt der Betrachtung genügt nicht. Denn es steht thatsächlich fest, daß die mannichfaltigen Nationen und Urvölker auch in psychischer Beziehung sehr verschieden von einander sind und waren. Und obwohl es keinem Zweifel unterliegen kann, daß im Allgemeinen die Seele und das seelische Leben durch die Körperconstitution, namentlich durch die besondre Beschaffenheit des Nervensystems, bedingt ist, so vermag doch wiederum die Physiologie diese Bedingtheit nicht näher nachzuweisen. In Betreff des Nervensystems wie des Säfteumlaufs, der Blutbeschaffenheit wie der Gewebebildung, also gerade in Betreff derjenigen Factoren, welche unzweifelhaft den nächsten und bedeutendsten Einfluß auf das psychische Leben üben, zeigt sich physiologisch nicht der geringste Unterschied zwischen den Negern und den kaukasischen Völkern, zwischen

den Chinesen und den Rothhäuten Amerika's u. Die nachweisbaren Differenzen betreffen nur das Knochengerüste, die Hautfarbe, den Haarwuchs. Und daß Haut, Knochen und Haare in psychischer Beziehung von Bedeutung seien, läßt sich nicht nur nicht darthun, sondern die Erfahrung spricht entschieden dagegen.*)

Die Psychologie hat ihrerseits nur die reale Möglichkeit jener Varietätenbildung, d. h. die ursprünglichen Elemente, auf welche die Verschiedenheit der Urvölker und Nationalitäten sich basirt, im Wesen der Seele nachzuweisen. Gelingt ihr dieß, so wird sie von psychischer Seite ergänzen, was die physiologische Forschung in ihrer Beschränkung auf den Organismus nicht zu leisten vermag. Wir glauben nun aber bereits gezeigt zu haben, daß alle psychische Mannichfaltigkeit im letzten Grunde sich auf die Verschiedenheit des Naturells und dessen Modificirbarkeit durch das Temperament basire, sowie daß die reale Möglichkeit der Differenzirung insofern im Wesen der Seele selbst liege, als sie ihren Grund hat in der ihr wesentlichen Doppelbewegung und dem damit als möglich gesetzten Uebergewicht der einen oder andern, der centrifugalen oder

*) Man hat zwar dem wichtigsten Knochen, dem Schädel, eine solche Bedeutung vindiciren wollen, und daher gemeint, an der verschiedenen Schädelformation ein sicheres Kriterium für die Verschiedenheit der Racen gefunden zu haben. Allein es steht thatsächlich fest, daß die vier Schädeltypen, die man unterschieden hat, innerhalb der verschiedensten Racen und Völkerschaften bei einer größeren oder geringeren Anzahl von Individuen vorkommen (Waisg. a. a. D. I, 251 f. 261. 264 f.). Und eben so ist es Thatsache, daß die s. g. Phrenologie bis jetzt vergeblich sich bemüht hat, die psychische Bedeutung der Form des Schädels und seiner einzelnen Theile wissenschaftlich zu begründen. Nur so viel ist im Allgemeinen als ausgemacht anzusehen, daß eine ungewöhnliche Größe des Hirns und damit des Schädels in der Regel eine höhere geistige Begabung indicirt. Aber selbst diese psychische Beziehung kommt dem Schädel nur darum zu, weil er insofern Ausdruck des Gehirns ist, als seine Größe und Gestalt von der Größe, Bildung und Beschaffenheit der Hirnnerbenmasse abhängt. Diese Abhängigkeit steht physiologisch fest: der Schädel wasserköpfiger Kinder erhält seine unnatürliche Ausdehnung und Mißgestalt nur durch die abnorme Beschaffenheit des Gehirns. Nicht also dem Schädel, sondern dem Nervencomplexe des Gehirns, das er umschließt, gebührt die psychische Bedeutung, auf welche die Phrenologie sich stützt. Durch welche Einflüsse aber physiologisch die Größe, Gestalt und Beschaffenheit des Gehirns bedingt sey, welche Ursachen also bewirken, daß der Schädel des Negers eine von dem des Kaukasiers abweichende Form zeigt, hat die Physiologie nicht entfernt zu ermitteln vermocht. Und mithin hindert nichts anzunehmen, daß es die ursprüngliche besondre Eigenthümlichkeit der Seele sey, welche den Umfang und die Form des Gehirns bedinge.

centripetalen Richtung. *) Daß nun diese Möglichkeit wirklich wird, beruht auf dem Generationsproceß. Denn die Seele ist, wie gezeigt, wesentlich Kraft, Centraleinheit bestimmter Vermögen, psychische, weil den Leib beseelende Kraft. Und da die Seele des Kindes gleichmäßig durch die psychische Kraft des Vaters wie der Mutter erzeugt wird, — wenigstens ist dieß die bestbegründete Annahme, — so werden nicht nur Kinder verschiedener Eltern ein verschiedenes Naturell von Geburt mitbringen, sondern das Naturell des Kindes wird auch von dem seines Vaters wie seiner Mutter um so mehr abweichen, je verschiedener die es bedingenden Individualitäten der Eltern sind. Und umgekehrt werden die Kinder verschiedener wie derselben Eltern um so mehr sich gleichen, je ähnlicher Naturell und Temperament, Zustände und Verhältnisse ihrer Eltern sind.

Ist die Abstammung die Grundlage der Differenzirung des Naturells überhaupt, so ist sie auch die Grundlage der Verschiedenheit der Nationalitäten. Denn letztere sind eben nur verschieden infolge der ursprünglichen Differenz ihres nationalen Naturells. Die Charakterverschiedenheit der Völker wird daher um so größer erscheinen, je größer die Differenz ihrer Abstammung ist. Aber diese Differenz setzt eine Verschiedenheit der Stämme oder Urvölker voraus, von denen die Nationen ausgingen. Und diese kann in letzter Instanz nur auf dem verschiedenen Naturell der ersten Gründer der Stämme beruhen. Mögen also immerhin zur Entstehung und Bildung verschiedener Urvölker Differenzen des Klimas, der geographischen und historischen Situation, der Nahrung und Lebensweise und der durch diese Umstände bedingte Proceß der natürlichen Züchtung das Ihre beitragen, — das entscheidende Moment ist doch das besondre Naturell der ersten Gründer der Stämme und Urvölker (die damit sich bildeten, daß entweder an verschiedenen Punkten der Erde Menschen entstanden oder von der ursprünglichen Gemeinschaft des ganzen Geschlechts einzelne Glieder sich ablösten). Ruht das Naturell auf der vorherrschenden Richtung

*) Dem widerspricht keineswegs, daß es nach Waitz (a. a. O. I, 475 f.) „unerweislich und unwahrscheinlich“ ist, daß eine ursprüngliche Verschiedenheit „der geistigen Begabung“ bei der Entstehung und Ausbildung der verschiedenen Rassen oder Stammtypen mitgewirkt habe. Denn mit jener verschiedenen Bewegung und Richtung der Seele ist, wie wir bei der Erörterung der Temperamente gesehen haben, keineswegs nothwendig eine verschiedene Begabung in geistiger Beziehung gesetzt.

der Seele nach außen, auf einem kräftigen energischen Handeln und Wirken, so wird ihm auch eine entsprechende Leiblichkeit, ein rüstiger ausdauernder Körper zur Seite stehen, und das Urvolk wird demgemäß ein Klima, einen Boden, einen Wohnsitz sich suchen, der mit seinem Naturell in Einklang steht. Haben die ersten Gründer sämtlich das gleiche Naturell, und entspricht demselben besonders genau die Beschaffenheit des Klimas und des Landes, in welchem das Urvolk sich angesiedelt, so wird das Naturell zu einem ganz bestimmten ausschließlich vorherrschenden Temperamente sich ausbilden, das wegen seiner Einseitigkeit und Ausschließlichkeit nothwendig den Fortschritt der geistigen Bildung der ihm angehörigen Völker hemmen und behindern wird (wie dies in den zur Negerrace gerechneten Völkerschaften deutlich vorliegt). War dagegen schon in den ersten Gründern das Naturell ein mannichfach verschiedenes — was z. B. bei den Stammeltern des indogermanischen Urvolks vorzugsweise der Fall gewesen zu seyn scheint, — so wird sich daraus in den Nachkommen eine entsprechende Mannichfaltigkeit von Temperamenten und mit ihr ein reicheres physisches und geistiges Leben entwickeln; und demgemäß werden aus dem Urvolk mit der Zeit zunächst Familien und Geschlechter (gentes) und weiter Nationen von verschiedenener Temperaments- und Charakterbeschaffenheit hervorgehen, resp. sich aussondern und die ihnen entsprechenden Wohnsitz sich suchen. (Wie verschieden sind die germanischen Nationen, die aus dem gemeinsamen Stammlande nach Norden und Nordwesten gezogen, von den indischen Völkerschaften, die nach dem Süden Asiens sich gewendet. Wie verschieden die Chinesen von ihren mongolischen Brüdern im Norden Asiens! Wie gleichartig dagegen durchschnittlich die Urbewohner Amerika's trotz der verschiedenen klimatischen Beschaffenheit der von ihnen bewohnten Länder!) Vom Naturell der ersten Gründer des Urvolks hängt endlich ohne Zweifel auch die besondre Form und Bildung seiner Sprache ab. Denn jene *vis plastica* der Seele, welche den Körper aufbaut und den Sinnesempfindungen die Form der Anschaulichkeit giebt u., erteilt ohne Zweifel auch dem Laute nicht nur diejenige Bestimmtheit, in welcher er der ihn hervorruhenden Empfindung — für die Auffassung des Sprechenden wenigstens — entspricht, sondern bedingt auch die besondre Combination der Laute, durch welche sie zu Repräsentanten bestimmter Vorstellungen, zu Bezeichnungen der Dinge, zu Wörtern werden. Aber nur mittelst jener „inneren“ Formung,

d. h. für diejenige Form, in welcher die Sinnesempfindung zum Bewußtseyn kommt, also nur für die Vorstellung kann, wie wir gesehen haben, der Laut und die Lautcombination zum Zeichen und Repräsentanten und damit zum Worte werden. Denn nur was uns irgendwie zum Bewußtseyn gekommen, sprechen wir aus und läßt sich aussprechen. Diese innere Formung aber hängt nicht bloß vom Naturell des Sprechenden ab, sondern auch von der Schärfe und Genauigkeit der Unterscheidung und damit der Auffassung der erscheinenden Dinge, die bei gleichem Naturell sehr verschieden seyn kann. Daher die Verschiedenheit der Sprachen nicht nur unter den Urvölkern, sondern auch unter den Zweigen desselben Volksstamms. „Der Mensch“, sagt W. v. Humboldt, „lebt in den Gegenständen hauptsächlich so, wie die Sprache sie ihm zuführt: durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein.“ Die Sprache ist daher, je nach ihrer besondern Beschaffenheit, ebenso sehr das bedeutendste Hinderungs- wie Förderungsmittel des Processes der geistigen Entwicklung eines Volkes. In den verschiedenen Typen, Gesetzen und Bildungsnormen der Sprachen und Sprachstämme spiegelt sich daher am deutlichsten die Verschiedenheit des Charakters der Völker und Urvölker, die Differenz ihrer psychophysischen Anlagen und geistigen Begabung, kurz ihre seelische Eigenthümlichkeit ab. Denn auf den Typus der Sprache, d. h. auf die innere Form derselben, kann die Beschaffenheit des Leibes, Klima, Naturumgebung u. wenig oder gar keinen Einfluß üben: der typische Unterschied ist, wenn nicht ausschließlich doch überwiegend, von der psychischen Differenz der Völker und Individuen abhängig, wie der formell so verschiedene Gebrauch, den die verschiedenen Personen von Einer und derselben Sprache machen, genügend beweist. —

Trotz der oft ebenso prägnanten wie tiefgreifenden Differenzen der Sprachbildung wird es indeß stets schwierig bleiben, den Nationalcharakter eines Volkes genau zu definiren. Denn nicht nur wird die Grundlage des gemeinsamen Naturells in den einzelnen Individuen, die es repräsentiren, mannichfach sich modificiren, sondern der Volkscharakter selbst wird im Laufe der Zeit, in Folge der steigenden Civilisation, des sich ausbreitenden Verkehrs und der häufigeren Mischung mit andern Nationen, meist so bedeutend sich ändern, daß auch der Rückblick auf die Geschichte des Volks keine sichere Kunde gewährt von den constitutiven Ele-

menten seiner Nationalität. Beispiele solcher Veränderungen zeigt die Weltgeschichte fast auf jedem Blatte. Dazu kommt, daß überhaupt das Naturell, auch bei den einzelnen Individuen, nur da mit Sicherheit erkannt werden kann, wo es in der Modification eines bestimmten Temperaments mit genügender Entschiedenheit hervortritt. Nun entwickelt sich zwar auch bei den mannichfaltigen Nationen das Naturell meist zu temperamentlicher Bestimmtheit. Aber Ein und dasselbe Temperament ist wiederum in Grad und Maaß so mannichfach bestimmbar und äußert sich demgemäß in so verschiedener Weise, daß man noch wenig vom Naturell eines Menschen wie vom Nationalcharakter eines Volkes weiß, wenn man nur weiß, daß sein Temperament den Typus des Sanguinischen, Cholerischen zc. zeige. So wird man z. B. wohl allgemein geneigt seyn, die französische Nationalität unter das sanguinische, die englische unter das cholerische, die deutsche unter das melancholische oder phlegmatische Temperament zu subsumiren. Allein dem Neger gegenüber erscheint der Franzose so viel weniger beweglich und erregbar, dem Ruhe liebenden Türken, dem träumerischen Jnder gegenüber der Deutsche so viel lebhafter, rascher und thatkräftiger, daß die allgemeinen Bezeichnungen „Sanguinisch, Phlegmatisch zc.“ viel genauer präcificirt werden müssen, wenn sie einen bestimmten Sinn gewinnen sollen. Endlich ist es eine bekannte Thatsache, daß wie bei den einzelnen Individuen, so bei den Nationen eine richtige Selbsterkenntniß in Betreff ihres eignen Naturells äußerst selten zu finden ist. Es ist dieß nur die Folge der allgemeinen Schwierigkeiten, die der genauen und sicheren Erkenntniß der ursprünglichen Naturanlage entgegenstehen. Eben damit aber vermehrt sich die Schwierigkeit auch für den Fremden, in das eigenthümliche Wesen einer von der seinigen verschiedenen Nationalität einzubringen. Denn die Selbsterkenntniß ist in psychologischen Dingen die erste, fundamentale Bedingung der Erkenntniß Andrei. Eine „Völkerpsychologie“ wird daher noch auf lange hinaus mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. *)

*) Um so verdienstlicher ist es, daß zwei so ausgezeichnete Psychologen und Sprachforscher wie M. Lazarus und S. Steinthal sich verbunden haben, um die neu zu gründende Wissenschaft anzubahnen. Denn es giebt in der That einen „Volksgeist“, der in den von ihm ausgehenden, die Bildung der Einzelgeister bestimmenden Normen und Formen, der Sprache und Sitte, der Kunst und Wissenschaft, der Sittlichkeit und Religion (Staat und Kirche),

Die Psychologie als philosophische Wissenschaft hat es indef glücklicher Weise nicht zu thun mit der unmittelbaren Förderung der f. g. Menschenkenntniß und also auch nicht der Völkerkenntniß. Nur mittelbar kann sie derselben insofern dienen, als sie das allgemeine Wesen der menschlichen Seele, das allgemeine Verhältniß derselben zum Leibe, die allgemeinen Gesetze, Normen und Bedingungen ihrer Entwicklung zu erforschen sucht. Ueberblicken wir, was sich uns in dieser Beziehung bisher ergeben hat, so werden wir sagen müssen: Die Erscheinungen des Wachens und Schlafens, des Somnambulismus und Magnetismus, der Gemüths- und Geisteskrankheiten, wie die Verschiedenheit des Naturells und Temperaments und der damit zusammenhängende Gegensatz der Geschlechter, der Racen und Nationalitäten, beruhen zwar ohne Zweifel zu einem großen Theil auf der Bestimmbarkeit der Seele durch den Leib, durch seine besondre Beschaffenheit und damit durch die äußern Lebensbedingungen, Umstände und Verhältnisse. Namentlich ist es der Generationsproceß, die Abstammung, die hier bestimmend und bedingend eingreift. Denn im Generationsproceß wird nicht nur die Seele selbst erzeugt, sondern in und mit ihm erhält sie auch an den somatischen (von Vater und Mutter herrührenden) Stoffen ein bestimmtes, oft sehr verschieden geartetes Material zum Aufbau ihres Leibes, das sie wohl oder übel verwenden muß und das nicht nur ihre bauende Thätigkeit bedingt, sondern auch von Anfang an ihren Kräften und Anlagen ein gewisses Maaß und Gepräge giebt. Allein nichtsdestoweniger sind es vorzugsweise ursprünglich psychische Kräfte, Qualitäten, Bedürfnisse, welche in den Erscheinungen des Schlafens und Träumens u. sich äußern und sie wesentlich modificiren; es sind ursprünglich psychische Differenzen, auf welche die Verschiedenheit des Naturells und der Temperamente, der

sich manifestirt und objectivirt; er ist das Band, das Princip, das die bloße Vielheit der Individuen erst zu einem Volk macht „und seine Einheit bildet.“ Wir sind auch mit den leitenden Ideen, den Zwecken und Zielpunkten, die Lazarus und Steinthal für die von ihnen gegründete „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ aufgestellt haben, insbesondere mit dem Begriff des Volksgeistes, wie ihn Lazarus in der geistvollen Abhandlung Bd. III, S. 1 ff. entwickelt, vollkommen einverstanden, und wünschen ihren Bestrebungen, die bereits schöne Früchte getragen, den günstigsten Erfolg. Wir glauben nur, daß die Völkerpsychologie noch nicht so fest fundirt und so weit ausgebildet ist, um als besondrer Zweig oder Theil der Psychologie behandelt werden zu können. —

Gegenatz von Mann und Weib, die Unterschiede der Urvölker und Nationen in letzter Instanz zurückzuführen sind.)*) Die somatischen Einflüsse wie die äußern Lebensumstände modificiren nur die psychischen Grundanlagen, bedingen hemmend oder fördernd ihre Entwicklung, beeinflussen ihre Ausprägung und Aeußerungsweise.

Weit entfernt also, daß, wie der Materialismus meint, die in Rede stehenden Phänomene die durchgängige Abhängigkeit der Seele von der Beschaffenheit und den Zuständen ihres Leibes bezeugen, ergiebt vielmehr eine gründliche wissenschaftliche Erörterung die Abhängigkeit jener Phänomene von ursprünglichen Grundunterschieden der Seele: denn nur daraus lassen sie sich genügend erklären. Nur infolge der durchgängigen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele erscheinen ihre Grundanlagen einerseits in den besondern Eigenthümlichkeiten des Körpers ausgedrückt, andererseits durch die besondre Beschaffenheit des Körpers bedingt. Dieß Verhältniß der Wechselwirkung ist mithin keineswegs, wie man gemeint hat, der Grund und Ursprung der Individualität, der besondern Anlagen und Fähigkeiten, Richtungen und Neigungen der einzelnen Seele, durch welche sie von andern Seelen sich unterscheidet; sondern es erscheint seinerseits bestimmt und mannichfach modificirt ebensowohl durch ihre angeborene Grundbestimmtheit wie durch die besondre Beschaffenheit ihres Leibes und seiner elementaren Stoffe. Aber in dieser doppelseitigen Bedingtheit schlägt wosfern der psychische Factor vor, als nicht nur die ursprüngliche Eigenthümlichkeit der Seele, sondern auch die Abänderung dieser Eigenthümlichkeit, die sie durch die Beschaffenheit des Leibes erfährt, in der Bildung ihres Körpers sich ausdrückt, so daß der Leib und damit Naturell und Temperament, Geschlechts- und Racenunterschied u., doch nur als Erscheinung der Seele und ihrer Naturbestimmtheit sich darstellt. —

Eben dieß Verhältniß zwischen Leib und Seele, wie es in den Grundunterschieden der mannichfaltigen Individuen zu Tage

*) In Betreff der Völkerunterschiede behaupten auch Lazarus u. Steintal, daß „die physiologischen und klimatischen Verhältnisse, wie viel sie auch zur Darstellung und Erklärung eines Volkscharakters beitragen, doch niemals zureichende Gründe zur Erklärung des Volksgeistes mit allen seinen psychischen Thatfachen darbieten, — weil der Begriff Volk gar nicht vom leiblichen zoologischen Gesichtspunkt, sondern von einem geistigen aus gebildet ist“ (Zeitschr. f. Völkerpsych. Xhl. I, S. 12. 34).

tritt, bildet nothwendig die Basis für das ganze Leben des Individuums. Von der Erhaltung, der naturgemäßen Bildung und Entwicklung, der Gesundheit und Kräftigung des Leibes erscheint daher durchweg das seelische Leben wie die geistige Entwicklung des Individuums, und umgekehrt von den Anlagen, Strebungen, Thätigkeiten der Seele die Erhaltung und Gesundheit, Bildung und Entwicklung des Leibes abhängig. Immer aber behauptet der psychische Factor insofern eine Prävalenz, als nach unzweifelhaften Thatfachen jede Einwirkung, welche die Seele vom Leibe erleidet, auf den Leib selber zurückwirkt, in ihm sich abspiegelt, und damit Zeugniß ablegt, daß trotz der großen Macht, welche dem Leibe über die Seele zusteht, doch seine Bildung und Gestaltung von der Seele ausgeht. Nerventränkheiten, Schlaganfälle, heftige Erschütterungen des Gehirns u. üben zwar erfahrungsgemäß einen bedeutenden Einfluß auf das psychische Leben und modificiren nicht selten das ursprüngliche Naturell und Temperament. Aber der Erfolg dieses Einflusses prägt sich sofort auch in der Leiblichkeit ab, indem nicht nur der physiognomische Ausdruck, sondern auch die Züge des Gesichts, die Haltung des Körpers u. entsprechend dem alterirten Zustande der Seele sich ändern. Aus derselben Prävalenz des psychischen Factors innerhalb des Verhältnisses durchgängiger Wechselwirkung erklärt sich ferner die gleich unzweifelhafte Thatfache, daß die naturgemäßen Einwirkungen des Leibes auf die Seele durchgängig bedingt erscheinen von den momentanen Zuständen, Stimmungen, Thätigkeiten der Seele. De- weise für diesen Erfahrungssatz haben wir bereits im ersten Theile unsrer Abhandlung auf Grund physiologischer Ergebnisse ange- führt. Denn eben hierher gehören die bekannten Thatfachen, daß uns die gewöhnlichen und unter Umständen selbst ungewöhnliche Sinnesempfindungen gar nicht zum Bewußtseyn kommen, sobald unsre Aufmerksamkeit auf ein andres Object concentrirt oder in einer andern Richtung absorbirt ist; daß wir Vieles, was um uns herum vorgeht, nicht bemerken, wenn unsre Seele von einem starken Gefühle, einem Affecte, einer Leidenschaft momentan bewegt ist, daß selbst erhebliche Verletzungen des Körpers und die damit nothwendig entstehenden Schmerzen ungefühlt an uns vorüber gehen, wenn unsre Seele von einer heftigen Aufregung ergriffen und das Bewußtseyn mit dem Gegenstande derselben gleichsam ganz und gar erfüllt ist. Unter andern Umständen dagegen, z. B. in der Stimmung der Angst oder Furcht, fühlen wir nicht nur die leiseste

Berührung, sondern sie setzt uns auch in starke Gemüthsbewegung. Der Anblick derselben Landschaft, die Betrachtung desselben Kunstwerks u. macht nicht nur heute einen ganz andern Eindruck auf uns als gestern, sondern erscheint uns oft ganz verändert, wenn unsre Gemüthsverfassung sich bedeutend geändert hat. Boerhave, der berühmte holländische Arzt, der in der Geschichte der Medicin eine Rolle spielt, behauptet von Personen in starker andauernder Gemüthsbewegung ganz allgemein eine „*mirabilis tolerantia inediae et alioris*“; und in der That wird Jeder an sich selbst die Erfahrung gemacht haben, wie leicht wir in aufgeregter Seelenstimmung Kälte und Hitze, Hunger und Durst ertragen, ja wie sie oft sich gar nicht fühlbar machen, obwohl wir infolge der Erregung vielleicht gerade den Körper und seine Kräfte durch Gehen, Laufen, Arbeiten u. stark in Anspruch nehmen. Kant in seiner Abhandlung „Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Voratz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn“ (1797) zeigt an seinem eignen Beispiele, daß man durch den bloßen Voratz (durch Ablenkung der Aufmerksamkeit auf andre Gegenstände u.) nicht nur der Anlage zur Hypochondrie, sondern auch Krampfanfällen, gichtischen Schmerzen, dem krankhaften Reiz zum Essen und Trinken, dem s. g. Altenmannshusten, bis zum völligen Verschwinden der Schmerzen und Anwandlungen Widerstand leisten könne. —

Dagegen läßt sich nicht behaupten, daß auch umgekehrt die naturgemäßen Einwirkungen der Seele auf den Leib — vorausgesetzt, daß er gesund und unverkrüppelt ist, — durch die momentanen Zustände des Organismus bedingt seyen oder alterirt werden. Der Arm führt die gewollte Bewegung aus, möge er kalt oder heiß seyn; der Körper gehorcht dem Willen und vollzieht die beabsichtigte Arbeit, möge er gesättigt seyn oder Hunger und Durst empfinden, möge die Blutcirculation rascher oder langsamer verlaufen, die Säftebereitung, die Secretionen schwächer oder lebhafter von Statten gehen; sogar starke Müdigkeit läßt sich durch ein energisches Wollen überwinden und alterirt den Erfolg desselben nicht wesentlich. —

Wir schließen demnach diesen Abschnitt mit dem Sage: die bewußte Seele steht zwar im Verhältniß durchgängiger Wechselwirkung zu ihrem Leibe; aber in diesem Verhältniß ist sie nicht der schwächere (nur leidende, reagirende) Theil, sondern sie wirkt in selbständiger Weise gemäß ihrer besondern Naturbestimmtheit, nach

Maafgabe ihrer ursprünglich gegebenen Anlagen, Fähigkeiten, Richtungen, und wo diese durch Einflüsse des Leibes und der Außenwelt modificirt werden, wirkt ihre Modification auf den Leib zurück und bekundet damit, daß die Constitution der Seele trotz aller Abhängigkeit vom Organismus, doch den prävalirenden Factor in dem Verhältniß zwischen ihr und ihrem Leibe bildet. —

Dritter Abschnitt.

Die bewußte Seele in ihren Beziehungen zu sich selbst.

Ist die Seele ein relativ selbständiges Centrum besonderer, ihr eigenthümlicher, wenn auch überall durch ihr Verhältniß zum Leibe bedingter Kräfte, so wird auch infolge des Wirkens dieser Kräfte in ihr selbst ein inneres, ihr selbst angehöriges Reges und Bewegen stattfinden, das als besonderes, specifisch psychisches Leben vom organischen Leben des Leibes unterschieden werden muß. Nur wenn die Seele als ein solches relativ selbständiges Centrum gegenüber dem Leibe gefaßt wird, kann von einem psychischen Leben die Rede seyn: jede andre Auffassung widerspricht sich selbst, wenn sie neben dem leiblichen noch von einem Leben der Seele spricht. Dieß psychische Leben wird bedingt und bestimmt seyn theils durch die besondern Beziehungen, in denen nach Grad und Maas die einzelnen psychischen Kräfte zu einander stehen, theils durch das Verhältniß der Wechselwirkung, das, wie zwischen der Seele und ihrem Leibe, so zwischen dem psychischen Centrum und seiner Peripherie, zwischen der Centralkraft und den verschiedenen Einzelkräften der Seele bestehen muß, wenn ein Leben der Seele besteht. Denn eben auf einem solchen Verhältniß ruht der Begriff des Lebens selbst. Diese Beziehungen sind aber Beziehungen der Seele zu sich selbst, dieß Verhältniß involvirt ein Sichverhalten der Seele zu sich selbst, — welches der genauesten und gründlichsten Erörterung zu unterziehen ist, weil es die Grundlage alles übrigen Verhaltens der Seele bildet. —

Das Leben der Seele zeigt im Allgemeinen eine durchgängige Analogie mit dem leiblichen Leben, insbesondere mit den Aeußerungen, Functionen und Bewegungen des Nervensystems. Nur weil es diese Analogie zeigt, kann es mit demselben Worte bezeichnet werden. Da die Kräfte der Seele nur mit Hülfe der Nerven sich zu äußern vermögen, so muß nothwendig zwischen der Thätigkeits-

weise jener und dieser, zwischen Richtung und Form ihrer Bewegungen und damit zwischen dem Seelen- und dem Nervenleben, trotz aller Verschiedenheit und Besonderheit in seinem Verlauf wie in dessen Bedingungen eine allgemeine, principielle Correspondenz stattfinden, wenn ein harmonisches Zusammenwirken von Leib und Seele möglich seyn soll. An die fundamentale Analogie zwischen beiden, die sich darin zeigt, daß wie das Nervensystem eine centripetale, in das Gehirn einmündende und eine centrifugale vom Gehirn ausgehende Bewegung durchzieht, so auch in der Seele dieselbe Doppelbewegung waltet und ihr Leben bedingt, brauchen wir hier nur zu erinnern, da wir auf sie wiederholentlich und von Neuem wiederum bei den im vorigen Abschnitt erörterten Fragen hingewiesen haben. Aber auch in einzelnen Beziehungen bekundet sich jene durchgängige Correspondenz. Wie der Leib überhaupt und die Nerven insbesondere zu ihrer Erhaltung und normalen Wirksamkeit der Ernährung und Anregung durch das Blut bedürfen, so bedarf die Seele zur Bethätigung, Entwidlung und Ausbildung ihrer Kräfte ebenfalls der Zuleitung eines Materials, das zur Thätigkeit sie anregt und den Stoff ihr darbietet, den sie verarbeitet, umbildet, scheidet und verknüpft 2c. Diesen Stoff liefern ihr die mannichfachen Reizungen der Nerven, insbesondere der Sinnesnerven, welche auf die Seele sich übertragen und welche sie sich assimiliert, indem sie dieselben zu mannichfachen Empfindungen, Sinnesperceptionen, Wahrnehmungen 2c. umsetzt. — Ferner, wie die Nerven durch ihre eignen Zustände, in welche sie durch innere, von ihnen selbst bedingte organische Vorgänge versetzt sind, also durch Bestimmtheiten und Modificationen ihrer selbst erregt werden, so wird auch die Seele durch ihre eignen Zustände, Bewegungen, Thätigkeiten 2c. in bestimmter Weise afficirt. Diese Selbstaffectionen der Seele sind es, auf welche, wie sich zeigen wird, alle Gefühle im engeren Sinn des Wortes zurückzuführen sind. — Und wie das Nervensystem vorzugsweise der Sitz jener Spontaneität, jener inneren Triebkraft ist, welche theils auf empfangene Reize, theils selbstthätig den Organismus in jener beständigen Bewegung erhält, in der sein Leben und seine Lebendigkeit besteht, so waltet in der Seele eine ähnliche spontane Triebkraft, welche theils auf empfangene Anregung seitens des Nervensystems, theils von selbst die ursprünglichen Strebungen und Begehungen der Seele erzeugt, und sie in sich selbst in eine ähnliche fortwährende Bewegung versetzt.

Empfindungen und Gefühle, Triebe und Strebungen bilden in ihrem Kommen und Gehen, in ihren Wandelungen, Verknüpfungen und Scheidungen, ihrem Auf- und Gegeneinandertwirken die Grundelemente des psychischen Lebens. Sie sind insofern die Bedingungen auch des Bewußtseyns, als sie, wie gezeigt, den elementaren Stoff bilden, der durch die unterscheidende Thätigkeit zum Inhalt des Bewußtseyns wird, den sie zu den mannichfachen Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen zc. ausgestaltet und verknüpft. Empfindung und Gefühl, Trieb und Strebung, Vorstellung und Bewußtseyn lassen sich unmöglich auf Einen und denselben Ursprung, auf dieselbe Kraft oder Ursache zurückführen. So gewiß diese Grundelemente des psychischen Lebens dergestalt von einander verschieden sind, daß sie sich nicht unter Einen Begriff befassen lassen, so gewiß sind wir durch das Gesetz der Causalität im Verein mit dem Gesetz der Identität und des Widerspruchs nicht nur berechtigt, sondern genöthigt, verschiedene Vermögen als Grund und Quell ihrer Entstehung vorauszusetzen.*) Das Empfindungs- und Gefühlsvermögen, das Strebungs- oder Behrungsvermögen und das Vorstellungsvermögen sind daher seit Plato und Aristo-

*) Es ist eine ungerechtfertigte, nur Verwirrung stiftende Willkür Herbart's und seiner Schüler, weil ein Verstoß gegen den Sprachgebrauch und die Wurzelbedeutung des Worts, unter dem Namen der Vorstellung alle jene Grundelemente des psychischen Lebens, - auch die unbewußten Empfindungen, Gefühle, Triebe zc. zusammenzufassen. Es ist weiter eine bloße Fiction, weil eine durch nichts begründete Annahme, daß die „Vorstellungen“ nur i. g. „Selbsterhaltungen“ der Seele sehen, d. h. Bewegungen oder Actionen (Actionen), durch welche sie Einwirkungen, Störungen zc., die sie im Zusammen mit andern Dingen (Realen) erfährt, abwehre und in ihrem Erfolg paralysire. Durch solche Fictions die Einfachheit der Seele retten zu wollen, ist ein ebenso haltloses Unternehmen als auf die bloß vorausgesetzte Einfachheit der Seele solche Fictions zu basiren. Die Einheit der Seele ist allerdings eine wohlbegründete psychologische wie physiologische Forderung. Aber die Einheit ist keineswegs identisch mit der Einfachheit, noch involvirt sie die letztere. Die reine Einfachheit ist auch mit einer Mannichfaltigkeit von bloßen „Selbsterhaltungen“ schlechthin unverträglich. Die Einheit dagegen wird durch eine Mehrheit von Kräften oder Vermögen keineswegs gefährdet. Und daß die Seele nicht als Einheit mannichfacher Kräfte oder Thätigkeitsweisen, sondern als schlechthin einfach zu fassen sey, hat Herbart durch seine Erörterung des Begriffs des „Realen“ keineswegs erwiesen. Diese Erörterung und Begriffsbestimmung leidet vielmehr an so augenfälligen Widersprüchen, daß sie sich in sich selbst auflöst. Vgl. meine Kritik des Herbart'schen Systems in meiner „Geschichte u. Kritik der Principien der neueren Philosophie, Lpz. 1845“.

teles fast ausnahmslos als verschiedene Grundkräfte der Seele anerkannt worden, — eine Annahme, welche, wie gezeigt, auch physiologisch nicht nur sich rechtfertigt, sondern gefordert erscheint. Von diesen specifisch psychischen Vermögen erweist sich das Unterscheidungsvermögen, das Vermögen der Perception, der Vorstellung, des Bewußtseyns, insofern als die Centrakraft, weil, wie gezeigt, auf ihm schon die erste, Grundlegende, den Leib aufbauende Thätigkeit der Seele beruht, weil ferner durch die Perception das Verhältniß der Seele zur Außenwelt und damit Richtung, Gang und Rhythmus der centrifugalen wie centripetalen Bewegung der Seele bedingt und bestimmt erscheint, weil anderseits die Empfindungen, Gefühle, Strebungen dem Unterscheidungsvermögen nur als Stoff dienen, den es zu Vorstellungen, Begriffen *z.*, *d. h.* zu denjenigen Elementen verarbeitet, welche im Gegensatz zu den vorübergehenden Empfindungen und Gefühlen *z.*, mittelst des Gedächtnisses zum dauernden Besizthum der Seele werden, und weil endlich in dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn der specifische Unterschied der menschlichen Seele von der Thier- und Pflanzenseele besteht. —

Wollen wir also das Leben der Seele in sich selbst näher kennen lernen, so haben wir diese Vermögen, die von ihnen ausgehenden Wirkungen, Bewegungen, Impulse und ihr Verhalten zu einander genauer in Betracht zu ziehen.

I. Das Gefühlsleben der Seele.

Gefühl und Empfindung pflegen nicht nur im gemeinen Leben, sondern auch in der Wissenschaft, von den meisten Physiologen und sogar von vielen Psychologen nicht bestimmt unterschieden zu werden. Gleichwohl sind sie trotz ihrer nahen Verwandtschaft doch so verschiedenen Charakters und Ursprungs, daß die Nichtbeachtung ihres Unterschieds nur Verwirrung stiften kann. Das Gefühl des Schmerzes, das die Nachricht vom Tode eines geliebten Freundes hervorruft, ist offenbar weit verschieden von der Empfindung des Schmerzes, die ein Rheumatismus, eine Brand- oder Schnittwunde mir verursacht. Das Gefühl der Lust beim Anblick eines bedeutenden Kunstwerks ist ebenso offenbar ein ganz anderes als die Lustempfindung des Gourmands beim Genuß einer leckern Speise. Die Gefühle des Zorns, des Neides, der getäuschten oder erfüllten Hoffnung, des gekränkten oder befriedigten Ehrgeizes *z.*, lassen

sich mit schlechthin keiner Empfindung vergleichen, welche in Zuständen oder Vorgängen des Organismus ihren Grund hat. Natürlich. Denn gemäß den unzweifelhaftesten Thatfachen des Bewußtseyns müssen wir annehmen, daß nicht nur die verschiedenen Lebensbeziehungen unsres Leibes, namentlich die mannichfachen äußeren und inneren Erregungen der verschiedenen Nerven, sondern auch die verschiedenen Vorstellungen, also specifisch psychische Producte, und ebenso die verschiedenen specifisch psychischen Zustände, Triebe und Strebungen, Bewegungen, Thätigkeiten u., unsre Seele afficiren. Wir müssen also nothwendig die Affectionen der Seele, welche von ihr selbst ausgehen, unterscheiden von denjenigen Affectionen, welche ihr durch ihre Beziehungen zum Leibe entstehen und obwohl nicht rein passiv aufgenommen, sondern unter ihrer Mit- und Gegenwirkung gebildet, doch ihren letzten Grund in organischen Vorgängen haben. Als Affectionen der Seele, d. h. als Elemente des psychischen Lebens, in denen die Seele sich vorwiegend passiv verhält, sind beide zwar wesentlich gleicher Natur; nach Grund und Ursprung aber und damit in ihrem specifischen Typus oder Charakter sind sie offenbar verschieden. Die einen nennen wir Gefühle, die andern Empfindungen, und werden den Unterschied dieser Bezeichnung, den wir im physiologischen Theile, wegen des abweichenden Sprachgebrauchs der Physiologen, unberücksichtigt lassen mußten, fortan streng festhalten.

Was geschieht wenn die Seele irgendwie afficirt wird, liegt, wie bemerkt, jenseits unsres Wissens, weil jenseits unsres Bewußtseyns. Empfindung und Gefühl bilden eben den elementaren Stoff unsres Unterscheidungsvermögens, der ihm gegeben, also immer schon entstanden seyn muß, wenn das Bewußtseyn entstehen soll. Wir wissen zwar sehr wohl, daß wir empfinden, daß wir fühlen und daß unsre Gefühle und Empfindungen mannichfach von einander verschieden sind. Aber der Act, durch den diese Affectionen der Seele entstehen, und somit das Wie ihres Ursprungs wird uns stets unerforschlich bleiben. Affection der Seele ist daher nur ein Wort und ein Begriff, unter welchem wir einen bestimmten generell gleichen aber speciell unterschiedenen Inhalt unsres Bewußtseyns zusammenfassen, — einer jener Gränzbegriffe unsres Erkennens und Wissens, deren Inhalt uns von der einen Seite, von welcher wir zu ihnen gelangen, zwar vollkommen klar und gewiß seyn kann, von der andern Seite dagegen,

hier von Seiten der Entstehung des Inhalts, uns völlig dunkel und unerkennbar bleibt (Vgl. Gott u. die Natur, S. 503 ff.). Es ist in specie der psychologische Gränzbegriff, weil er die Gränze unsrer Erkenntniß von unsrer eignen Seele bezeichnet. Nur so weit unsre Empfindungen und Gefühle reichen, reicht unser psychologisches Wissen. Denn beide haben nicht nur Das mit einander gemein, daß sie Affectionen der Seele sind, sondern sind auch darin einander gleich, daß sie uns die erste Kunde geben, theils von den Zuständen unsres Leibes und seinem Verhalten zur Seele, theils vom Thun und Leiden unsrer Seele und von ihren Beziehungen zu sich selbst.

Wie die Seele von ihren eignen Zuständen, Bewegungen, Thätigkeiten afficirt werden könne, erscheint allerdings noch seltsamer und wunderbarer als ihre Afficirbarkeit durch die Reizungen der Nerven und Muskeln des Leibes. Und doch ist es eine unzweifelhafte Thatsache, daß nicht nur unsre Vorstellungen, auch die selbsterzeugten Einbildungen und Phantasiegestalten, sondern auch der Zustand des Wartens und Harrens, des Hoffens und Wünschens, des Jagens und Sorgens u. wie die Thätigkeiten des Suchens und Findens, des Beobachtens, des Erwägens, Zweifelns, Nachdenkens von bestimmten Gefühlen begleitet sind. *) Wird die

*) Hegel läßt im Grunde nur das Denken (Vorstellen), Schopenhauer nur das Wollen als ursprünglichen Factor des Seelenlebens gelten. Auch andre Philosophen stimmen damit insofern überein, als sie meinen, daß das Gefühl nichts Ursprüngliches, sondern nur das Erzeugniß von Vorstellungen sey. Allein es ist offenbar nicht die Vorstellung des Suchens, sondern das Suchen selbst, die Thätigkeit des Suchens, welche das unangenehme, die Thätigkeit des Findens, welche das angenehme Gefühl hervorruft: das bloß vorgestellte Suchen und Finden erzeugt kein Gefühl, sondern nur eine Erinnerung an das beim wirklichen Suchen und Finden gehabte Gefühl. Ebenso ruft die Willensthätigkeit und insbesondre die Realisirung (Erreichung) des Gewollten ein Gefühl (der Lust) hervor; aber es ist eine offenbare Verwechselung der Begriffe, wenn man den „befriedigten“ Willen mit dem Gefühl der Lust, den „unbefriedigten“ mit dem der Unlust identificirt. Denn die s. g. Befriedigung gehört gar nicht dem Willen an, das Befriedigtseyn ist kein Wollen, kein Willensact, sondern ein Sich-fühlen, das bestimmte Gefühl, das der verwirklichte Willensact, das Gelingen des Gewollten hervorruft. Besäße die Seele nicht die Fähigkeit, von ihrem Wollen und dessen Realisirung afficirt zu werden, so würde es einen „befriedigten“ Willen gar nicht geben, von einer „Befriedigung“ des Willens gar nicht die Rede seyn können. Vergl. zu diesem Abschnitt die treffliche Erörterung bei Lazarus: Das Leben der Seele, Berlin 1868, I, S. 238 ff.

Seele als eine bloße Function des Gehirns gefaßt, so erscheinen diese Gefühle nicht nur unbegreiflich, sondern völlig undenkbar. Denn es ist ein Widerspruch, daß eine Function, d. h. eine bloße Thätigkeit, von ihrem Thun afficirt werde, daß also ein Thun als solches zugleich ein Leiden sey. Ist dagegen die Seele ein Centrum von Kräften und damit in demselben Sinne eine besondere Substanz, in welchem man allgemein der Leiblichkeit und damit den Atomen, aus denen sie besteht, Substantialität beilegt, und ist insbesondere die Grundkraft der Seele eine Thätigkeit der Ausdehnung und Umsfassung (Aneignung) und damit eine Bewegung vom Centrum zur Peripherie und von der Peripherie zum Centrum, so erscheint das Gefühl und seine Entstehung nicht nur denkbar, sondern bis zu einem gewissen Punkte auch begreiflich. Denn sonach wird nothwendig auch die Bewegung der Seele von innen nach außen, die in ihren Trieben, Strebungen und den mit ihnen in Beziehung stehenden Vorstellungen sich äußert, einer entgegengesetzten Bewegung von außen nach innen, hervorgerufen durch die Einwirkungen der Außenwelt (die Nervenreizungen, Empfindungen, Perceptionen u.), begegnen. Es werden die empfangenen Anregungen, die Strebungen und Thätigkeiten der Seele in ihr selbst aufeinandertreffen, und sich gegenseitig hemmen und resp. fördern. Und daß ein solches Zusammentreffen verschiedener Thätigkeiten und Bewegungen in der Seele einen Eindruck, eine bestimmte, mannichfach modificirbare Wirkung hervorbringt, welche den Charakter des Leidens (der Affection) trägt, erscheint so wenig verwunderlich, wie daß das Zusammentreffen zweier Körper, zweier Wasser- oder Luftwellen die Gestalt und den Gang beider verändert. Die Thatfache freilich, daß diese Veränderung, welche die Seele erleidet, in ihr und für sie die besondere Form des Gefühls annimmt, beruht auf der eigenthümlichen Natur der Seele, welche eben eine andre ist als die Natur des Wassers und der Luft. Sie spottet allerdings jeder weiteren Ergründung und Erklärung. Aber in dieser Beziehung ist die Psychologie nicht schlimmer gestellt als jede andre Wissenschaft. Denn auch die Natur des Wassers, der Luft wie aller übrigen Körper, resp. die Natur der sie constituirenden Atome — von welcher doch die Wirkung jedes Körpers wie auf jeden Körper schlechthin abhängig erscheint, — ist für die Naturwissenschaft ein ebenso ursprünglich Gegebenes, welches sich nicht weiter ergründen und erklären läßt. Daß nun aber in der That das Gefühl überall der Erfolg des Zusammentreffens

verschiedener Bewegungen oder Thätigkeiten der Seele sey, hoffen wir im Folgenden darthun zu können. —

Man hat als die ersten, unmittelbarsten, gleichsam primitiven Gefühle meist diejenigen Lust- und Unlustgefühle betrachtet, welche von den Zuständen unsres Körpers, also von den verschiedenen Erregungen und Bewegungen der Nerven und Muskeln ausgehen; man hat auch wohl das Gefühl-überhaupt nur in die percipirte Lust und Unlust setzen wollen. Man hat demgemäß die Empfindung mit der Nervenreizung identificirt und sie dadurch vom Gefühle unterscheiden wollen. Allein wir glauben dargethan zu haben, daß die bloße Nervenreizung keineswegs stets auch empfunden wird, daß vielmehr nur diejenige Nervenreizung, welche zum Gehirn sich fortpflanzt und zugleich stark genug ist, dasselbe in einen bestimmten auf die Seele übertragbaren Zustand zu versetzen, zur Empfindung wird, d. h. die Fähigkeit gewinnt, als Empfindung uns zum Bewußtseyn zu kommen (obwohl ihr wirkliches Bewußtwerden noch wiederum von den Zuständen und Thätigkeiten der Seele abhängt). Jede Empfindung, nicht bloß die einer wohl- oder übel-schmeckenden Speise, eines wohl- oder übelriechenden Stoffes, sondern auch die currenten Sinnesempfindungen des Auges und Ohrs, hat nun zwar nicht nur an sich ein bestimmtes Gepräge, sondern macht auch auf die Seele einen bestimmten Eindruck, den wir mit den Namen der Lust und Unlust, des Angenehmen und Unangenehmen bezeichnen, und der bei den alltäglichen, immer wiederkehrenden Sinnesempfindungen nur darum sich so weit abstumpft, daß er uns nicht mehr zum Bewußtseyn kommt, weil wir seiner in Folge der constanten gleichmäßigen Wiederholung so gewohnt werden, daß wir ihn nicht mehr beachten. Allein dieser Eindruck ist so innig mit der Empfindung und ihrem besondern Gepräge verschmolzen, daß er sich in keiner Weise von ihr abtrennen läßt. Wir sind daher genöthigt, ihn als ein der Nervenreizung angehöriges Moment zu fassen, das ihr als einzelner Nervenreizung zukommt, weil sie je nach ihrer besondern Eigenthümlichkeit auch in ein besondres Verhältniß tritt zum Lebensproceß des Organismus, zum gesammten Nervensystem und namentlich zu dessen Centralorgan, dem Gehirn, oder was dasselbe ist, weil sie je nach ihrer Eigenthümlichkeit eine besondre Wirkung auf das Centralorgan des Nervensystems ausübt. Diese Wirkung überträgt sich zwar vom Gehirn auf die Seele, erregt die Seele, und wird damit zu einer Empfindung, der Lust oder der Unlust,

inachdem ihr Verhältniß zum Ganzen des Organismus und insbesondere zum Gehirn und dessen Zustand ein ihm entsprechendes oder widersprechendes ist. Aber sie wird eben nur auf die Seele übertragen, sie geht nicht von der Seele selbst, sondern vom Organismus aus, und kann daher auch nur als eine mit der Einzelempfindung verschmolzene, den durch sie vermittelten Zustand des gesammten Nervensystems und insbesondere des Gehirns ausdrückende Gemein- oder Totalempfindung gefaßt, d. h. sie kann nur als eine Empfindung von Lust oder Unlust, nicht als ein Gefühl betrachtet und bezeichnet werden. Herbart und seine Schüler unterscheiden daher mit Recht den Inhalt der Empfindung, d. h. die spezifische Eigenthümlichkeit des isolirt fortgeleiteten Nervenreizes, von dem Ton (besser Tonus) der Empfindung, d. h. von dem sie begleitenden Ausdruck ihres Verhältnisses zum Ganzen des Nervensystems und insbesondere des Centralorgans desselben (Vergl. J. W. Nalbowsty: Das Gefühlsleben 2c., Lpz. 1862, S. 13 f.). Eine und dieselbe Sinnesempfindung kann demgemäß, je nach dem (veränderlichen) Zustande des gesammten Nervensystems, sehr verschieden „betont“, und heute von einer Lust, morgen von einer Unlustempfindung begleitet seyn.

Allerdings indeß giebt es auch Gefühle im eigentlichen und engeren Sinne des Worts, die unmittelbar durch eine sinnliche Empfindung hervorgerufen sind und die man daher selbst als sinnliche Gefühle bezeichnen kann. Anhaltendes trübes Wetter z. B. verdüstert auch die Seele und stimmt sie trübe. Wenn Wolken und Regen endlich weichen und die Sonne wieder hervorbricht, haben wir nicht nur eine angenehme Empfindung, sondern zugleich ein Gefühl der Erleichterung und Klärung unsres Gemüths. In ähnlicher Art wirken anhaltende körperliche Schmerzen; sie rufen ein Gefühl des Drucks, der Nieder geschlagenheit, der Verdüsternng, ihr Schwinden dagegen ein Gefühl der Erleichterung, der Hebung und Erheiterung hervor. Die Empfindung organischer Störungen, Hemmungen, Beklemmungen wird unmittelbar zu einem verwandten Gefühle der Seele. Umgekehrt erregt dem Hungrigen der bloße Anblick einer besetzten Tafel ein angenehmes Gefühl, das von der Lustempfindung des Genusses der Speise sich ebenso bestimmt unterscheidet, wie von dem Lustgeföhle der bloßen Erwartung oder Hoffnung auf den Genuß. Denn auch an die bloße Vorstellung der Speisen, von der doch keine Befriedigung des Hungers zu erwarten ist, knüpft sich ein Lustgeföhle, wenn auch von geringerer Stärke. Dasselbe

gilt vom Anblick, resp. von der Vorstellung aller der äußern Gegenstände, welche der Befriedigung eines gerade sich regenden sinnlichen Bedürfnisses dienen. Hingegen ruft der Anblick gewisser Dinge, z. B. von Maden und Würmern, von Schleim, Speichel, faulenden Substanzen u.. jenes unangenehme Gefühl hervor, das unter dem Namen des Ekels bekannt ist, und meist zugleich eine sehr unangenehme Empfindung (Uebelkeiten, Erbrechen), weil eine den Lebensproceß des Organismus störende Nervenaffection hervorruft. Und doch ist es ursprünglich eine Affection der Seele. Denn das Kind, das jene Dinge noch gar nicht kennt, zeigt beim Anblick derselben keine Spur von Ekel. Und mithin müssen wir annehmen, daß nicht die Farbe und Gestalt jener Dinge, also nicht die von ihnen ausgehende Reizung der Gesicht:- oder Geruchsnerven, sondern die durch den Anblick hervorgerufenen Vorstellungen von der Art der Entstehung jener Dinge, von dem, was in und mit ihnen vorgeht u. s. w., das Gefühl des Ekels erregen, daß also der ganze Proceß im Grunde von der Seele ausgeht und durch die Sinnesempfindung nur eingeleitet wird.

Wir nennen diese Art von Gefühlen sinnliche Gefühle, weil sie mittel:- oder unmittelbar durch die Sinnesempfindung erregt werden, und weil sie überall nur entstehen in Folge des Zusammenstreffens unsrer Perceptionen und Vorstellungen mit unsren sinnlichen Bedürfnissen, Trieben, Strebungen oder mit unsrer Lebensweise und der durch sie bedingten allgemeinen Nervenstimmung. Wo in diesem Zusammentreffen die Perception oder Vorstellung mit dem sich regenden Triebe, den natürlichen oder durch Gewohnheit entstandenen Bedürfnissen, der Form unsres äußern Lebens übereinstimmt, entsteht ein angenehmes, im entgegengesetzten Falle ein unangenehmes Gefühl. Denn was unsrem leiblichen Daseyn und dessen Bedingungen entspricht oder widerspricht, übt als Inhalt der Perception und Vorstellung dieselbe Wirkung auch in der Seele, weil ja die Seele das Wohl und Wehe ihres Leibes zugleich als ihr Wohl und Wehe empfindet, oder was dasselbe ist, weil jede den Leib betreffende Lust:- und Unlustempfindung nicht nur in die Seele sich reflectirt, sondern als Empfindung zugleich eine Affection der Seele ist.

Zu den sinnlichen Gefühlen rechnen wir demgemäß auch diejenigen, welche unmittelbar mit den sich regenden leiblichen Bedürfnissen und Trieben verknüpft erscheinen. Hunger und Durst werden nicht bloß -- mittelst einer noch nicht näher erforschten

Nervenreizung — die bekannte unangenehme Empfindung, die wir mit jenen Namen bezeichnen, sondern versehen auch, je heftiger sie auftreten, desto mehr die Seele selbst in eine gewisse Unruhe, welche rein psychischer Art ist, weil sie von der Unlustempfindung des Hungers und Durstes, obwohl mit ihr verknüpft, doch bestimmt sich unterscheidet. Diese innere Unruhe äußert sich in einem bestimmten Gefühle und nur durch dieses Gefühl erhalten wir Kunde von ihr. Ähnliches zeigt sich bei allen übrigen leiblichen Bedürfnissen und Trieben (dem Bedürfnisse des Schlags und der Ruhe, dem Geschlechtstriebe etc.), wie bei allen Leiden und Schmerzen des Organismus, sobald sie einen gewissen Grad der Stärke erreicht haben. Hier entsteht das Gefühl durch das Zusammentreffen der vom Zustande des Leibes ausgehenden Empfindung mit den anderweitigen Functionen (des Wahrnehmens, Nachdenkens, Wollens etc.), mit denen die Seele gerade beschäftigt ist. Würde die organische Empfindung nicht hemmend und störend in specifisch psychische Zustände und Thätigkeiten ein, so würde es eben bei der bloßen Empfindung bleiben, es würde kein Gefühl entstehen. Denn die Beunruhigung der Seele, welche dem Gefühle zu Grunde liegt, kann nur gefaßt werden als eine Störung des Lebens der Seele, eine Hemmung ihrer Strebungen, Bewegungen, Thätigkeiten, welche von der Empfindung hervorgerufen wird, indem sie dieselben unterbricht oder ganz verschiedene, ihnen entgegengesetzte, widerstreitende Vorstellungen und Strebungen erweckt.

Endlich gehören zu den sinnlichen Gefühlen die Eindrücke, welche die verschiedenen Farben und Figuren, die einzelnen Töne, Geschmäcke, Gerüche, auf die Seele machen. Jede Sinnesempfindung nämlich hat, wie gezeigt, nicht nur ihren specifischen Inhalt, die Gesichtsempfindung an den Farben, die Gehörsempfindung an den Klängen u. s. w., auch ist jede einzelne nicht nur begleitet von einer wenn auch noch so leisen Lust- oder Unlustempfindung, die wir den Tonus derselben genannt haben, sondern indem sie in ihrer durch Inhalt und Tonus bestimmten Eigenthümlichkeit in der Seele entsteht, erregt sie auch ein bestimmtes, mehr oder minder deutliches Gefühl, — d. h. die auf die Seele übertragene und damit zur Empfindung gewordene Nervenaffection bringt in der Seele eine Wirkung hervor, die ihrerseits ein bestimmtes Gefühl zur Folge hat. Nach übereinstimmender Erfahrung kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß das reine prismatische Roth nicht nur (wie die meisten reinen Farben) einen angenehmen Eindruck

auf den uninteressirten Beschauer macht, also von einer Lustempfindung begleitet ist, sondern daß es auch eine wiewohl nur schwache Aufregung in der Seele hervorruft, verwandt der aufregenden Wirkung, die ein Trompetenstoß auf den Hörer zu haben pflegt. Umgekehrt macht das reine Blau einen beruhigenden besänftigenden Eindruck, verwandt dem Tone der Flöte. Gelb erregt das Begehrungsvermögen, das durch Grün gleichsam gesättigt oder zur stillen, wohlthuenenden Sehnsucht herabgestimmt wird. Weiß wirkt wie das Licht erheitern, ermuntern, Schwarz dagegen gleich der Finsterniß deprimirend, beengend und beängstigend. In klar bemerkbarer Weise treten indeß diese Wirkungen nur ein, wenn unsre ganze Umgebung in eine bestimmte Farbe gekleidet erscheint. Das Gleiche gilt von den Tönen der verschiedenen musikalischen Instrumente mit ihren eigenthümlichen Klangfarben. Hohe Töne zeigen Verwandtschaft mit den hellen, tiefe mit den dunklen Farben; aufsteigende Tonreihen wirken erregend, absteigende beschwichtigend. Aber auch an die verschiedenen Geschmacks- und Geruchsempfindungen knüpfen sich ähnliche psychische Wirkungen. Die Empfindung des Süßen und Wohlriechenden wirkt, jenachdem sie stark oder schwach ist, anregend oder beschwichtigend; scharfe penetrante Gerüche haben Verwandtschaft mit dem Geschmack des Pikanten und Bittern, beide wirken sollicitirend, beunruhigend. Aehnliche Eindrücke, wenn auch im schwächsten Maße, rufen die verschiedenartigen Raumformen rein als solche hervor. Der Anblick einer Figur mit vielen spitzen Winkeln oder mit vielfach in einander verschlungenen Linien und Umrissen wirkt beunruhigend; einfache Regelmäßigkeit, namentlich das rechtwinklge Viereck, übt die entgegengesetzte Wirkung; die Wellenlinie und alle runden Formen wirken belebend, ermuntern u. s. w. (Näheres über diese Art von sinnlichen Gefühlen in Göthe's Farbenlehre; bei Fortlage, Psychologie I, 246 f. J. W. Nahlowsky, a. a. O. S. 131 ff.).

Diese psychischen Ein- und Nachwirkungen der verschiedenen einfachen Sinnesempfindungen werden indeß nicht nur — wegen ihrer Schwäche und Unmerklichkeit — von den verschiedenen Personen sehr verschieden aufgefaßt werden, sondern erscheinen auch an sich selbst in sehr veränderlicher, vielfach wechselnder Gestalt. Dieselbe Farbe, derselbe Ton kann heute einen ganz andern psychischen Eindruck auf mich machen, als er gestern auf mich gemacht hatte. Der Grund davon liegt darin, daß überhaupt Gefühle als Nachwirkungen einfacher Sinnesempfindungen nur entstehen, wenn

letztere die Seele in einem Zustande der Ruhe oder doch nur mäßiger Bewegung treffen, und daß ihre Wirkung bedingt ist durch die besond're Stimmung, auf welche sie treffen. Befinden wir uns in einer heftigen Aufregung oder ist unser ganzes Interesse durch eine anderweitige psychische Function in Anspruch genommen, so wird es ganz gleichgültig seyn, ob unser Blick auf Roth oder Blau, Weiß oder Schwarz fällt: alle Farben wie Töne werden den gleichen oder vielmehr gar keinen psychischen Eindruck auf uns machen. Wo solche Hindernisse nicht obwalten, verspüren wir zwar eine Einwirkung der verschiedenen Sinnesempfindungen, aber der Erfolg hängt ab von der verschiedenen Stimmung, in der wir uns befinden, weil das Gefühl, das jene hervorrufen, wiederum nur entsteht durch das Zusammentreffen der Sinnesempfindung mit einem bestimmten, bereits vorhandenen Zustande der Seele. Es wird daher nothwendig in seinem Tonus sich ändern, jenachdem die Sinnesempfindung der gegebenen Stimmung entspricht oder widerspricht. Der Anblick des Rothens wirkt nur aufregend, Weiß nur erheiternd, wenn wir in einer gelassenen oder in einer mehr trüben als frohen Stimmung uns befinden. Sind wir bereits in aufgeregter, in heiterer Stimmung, so tritt die Wirkung gar nicht ein oder läßt wenigstens keine merklichen Spuren zurück, weil sie kein besond'res (unterscheidbares) Gefühl hervorruft. Ebenso macht Schwarz nur den deprimirenden, Blau den beschwichtigenden Eindruck, wenn wir in entgegengesetzter, heiterer oder erregter Stimmung uns befinden; und je schärfer dieser Gegensatz sich geltend macht, desto entschiedener tritt zugleich ein Unlustgefühl hervor. Im umgekehrten Falle kehrt sich auch der Erfolg um: sind wir in trüber Stimmung, so verschwindet die deprimirende Wirkung dunkler Farben unter dem angenehmen Gefühle, das der Consensus der Sinnesempfindung mit unsrer Seelenstimmung hervorruft. Das Gleiche gilt in Betreff der Wirkungen der verschiedenen Klänge, Töne, Gerüche u., wie eine sorgfältige Selbstbeobachtung einem Jeden bestätigen wird. —

Die Klasse der sinnlichen Gefühle zeigt zugleich am deutlichsten, daß, wie bei den Empfindungen, so auch bei den Gefühlen Inhalt und Tonus wohl zu unterscheiden sind. Denn der Inhalt der sinnlichen Gefühle, das besond're Gepräge, durch das sie von einander unterschieden erscheinen, ist durchaus bestimmt durch den Charakter der Wirkung, welche die einzelne Sinnesempfindung auf die Seele macht: je nach der Beschaffenheit, dieser Wir-

lung haben wir bald das Gefühl der Spannung, Ermunterung, Aufregung, Beunruhigung, bald das Gefühl der Befänstigung, Beschwichtigung, Depression zc. Der Tonus dagegen, d. h. das mit diesem Inhalt verknüpfte Lust- oder Unlustgefühl, hängt ganz von dem Maaße der Förderung oder Hemmung, der Harmonie oder Disharmonie ab, mit welchem jene Wirkung in unser psychisches Leben eingreift, — also von dem Verhältniß, in welchem dieselbe nicht nur zum allgemeinen Wesen der menschlichen Seele überhaupt und ihrer naturgemäßen Lebensbedingungen, Strebungen und Interessen, sondern auch zur individuellen Natur der betreffenden Einzelseele, zu deren momentanen Zuständen, Stimmungen, Bewegungen steht. —

Daß diejenige Wirkung auf die Seele, welche ihrer Natur entspricht, ihre Strebungen, Interessen, Thätigkeiten fördert, ein Lustgefühl, die entgegengesetzte ein Unlustgefühl zur Folge hat, ist zwar eine allbekannte Thatsache, aber doch nur eine Thatsache. Es läßt sich in keiner Weise darthun, wie die Wirkung zu Stande komme, noch daß es so seyn müsse, daß mit Nothwendigkeit aus der einen Wirkung ein angenehmes, aus der andern ein unangenehmes Gefühl hervorgehe. Ebenso ist es eine bloße Thatsache, daß jedes Unlustgefühl den Trieb in uns erregt, uns davon zu befreien, und daß die Befreiung, das bloße Schwinden des Schmerzes oder Mißbehagens, ein Lustgefühl zur Folge hat. Auch dafür zeigt sich keine Nothwendigkeit in der Sache selbst, an sich erscheint das Gegentheil eben so wohl denkbar. Der Zweck der ganzen Einrichtung dagegen ist freilich klar: sowohl die angenehmen und unangenehmen Gefühle wie die Lust- und Unlustempfindungen sollen zu Impulsen für unser Wollen und Handeln, namentlich für unsre auf die Selbsterhaltung gerichtete Thätigkeit dienen, — daher der mächtige Einfluß, den das Gefühl auf die ganze praktische Seite unsres Wesens hat; — aber dieser Zweck giebt nur den Grund für das Bestehen der Einrichtung an, erklärt aber nicht die Einrichtung selbst. —

Indeß nur der verschiedenartige Tonus der mannichfaltigen Gefühle und Empfindungen hat einen praktischen Zweck, der Inhalt derselben zielt dagegen auf einen theoretischen Erfolg ab. Durch ihren verschiedenen Inhalt sollen sie uns offenbar Kunde geben theils von den verschiedenen Einwirkungen, welche die Seele erfährt, also von dem, was sie leidet, theils aber auch von den verschiedenen Functionen, welche sie ausübt, und somit

zugleich von den Zuständen, in welche sie durch ihr Thun und Leiden versetzt wird. Daher erscheint nicht nur jede Einwirkung auf die Seele, sondern auch jede Thätigkeit, jeder Zustand derselben von einem bestimmten Gefühle begleitet. So erhalten wir zunächst durch besondre Gefühle Kunde von dem, was man Stimmung der Seele, Disposition, Gemüthsverfassung genannt hat. Der Stimmung haben wir schon im physiologischen Theil und im Capitel vom Bewußtseyn Erwähnung gethan. Sie resultirt aus den gegebenen Reizzuständen der Nerven und den durch sie vermittelten Empfindungen (Innen- wie Außenempfindungen), in deren Zusammentreffen mit Regungen und Strebungen der Seele, also aus einer Vielheit von Elementen, die zwar alle die Seele afficiren, von denen aber jedes einzelne für sich sie nur so schwach erregt, daß es keine merkliche Wirkung hervorbringt und daher uns nicht zum Bewußtseyn kommt. Erst indem die verschiedenen Elemente sich gleichsam summiren oder dergestalt zusammenwirken, daß sie einen Gesamteffect hervorrufen, wird die Affection stark genug, daß sie von der Seele percipirt, weil nun erst von andern Einzelempfindungen und Einzelgefühlen unterschieden werden kann. Sofern demnach die Stimmung nur eine Gesamtaffection der Seele durch eine Mehrheit verschiedener psychischer Elemente ist, so ist sie selbst nur ein Gefühl, und wir sagen daher mit Recht: Ich „fühle“ mich mißgestimmt, heiter gestimmt u. s. w. Sofern sie dagegen als Gesamtaffection, als Resultante verschiedener Factoren von jedem bestimmten, für sich zum Bewußtseyn kommenden Einzelgefühl unterschieden ist, wird sie mit Recht den Gefühlen im engeren Sinne gegenübergestellt und mit einem besondern Namen bezeichnet.

Die Stimmung als Gefühl entsteht sonach wiederum nur durch das Zusammentreffen verschiedener Factoren. Ihr Inhalt als Gefühlsinhalt ist daher bestimmt durch den Charakter, den Inhalt und Tonus der verschiedenen unmerklichen Einzelaffectationen, aus deren Zusammenwirken sie entspringt. Stimmen diese Elemente unter einander überein, so daß auch ihr Resultat ein in sich harmonisches ist, und harmonirt letzteres wiederum mit dem individuellen Wesen der Seele, mit ihrem Naturell und Temperament, ihren Tendenzen, Neigungen 2c., so wird der Tonus der Stimmung ein Lustgefühl, im entgegengesetzten Fall ein Unlustgefühl seyn. Da ihr Inhalt durch das Zusammentreffen unbekannter Factoren bedingt ist, so erklärt es sich, warum wir unsre mannichfaltigen

Stimmungen durchgängig nicht nach ihrem Inhalt, sondern nur nach ihrem Tonus unterscheiden. Denn die Ausdrücke „gute“ oder „schlechte“, „heitere“ oder „trübe“ Stimmung, „Aufgelegt-“ oder „Nichtaufgelegtseyn“ 2c. bezeichnen nur das angenehme oder unangenehme Gefühl, durch das die Stimmung sich kundgiebt. Wir sprechen zwar wohl auch von „ruhiger, gelassener“ und resp. von „aufgeregter, unruhiger“ Stimmung. Aber auch diese Ausdrücke specificiren im Grunde doch nur eine besondre Form des Tonus der Stimmung. Denn die Stimmung wird nur eine ruhige, gelassene seyn können, wenn die verschiedenen Factoren, aus denen sie resultirt, unter einander übereinstimmen. Widersprechen sie einander, hemmen und stören sie sich gegenseitig, so wird dagegen eine aufregende, beunruhigende Wirkung die Folge seyn. Und mithin fällt die ruhige Stimmung in Eins zusammen mit dem Lustgeföhle, das von der Harmonie, die unruhige mit dem Unlustgeföhle, das von der Disharmonie der Factoren ausgeht. Das Gefühl der Unruhe und Aufregung ist stets ein unangenehmes, das entgegengesetzte ein angenehmes Gefühl. —

Wie alle Sinnesempfindungen als Empfindungen ihren bestimmten Inhalt und Tonus haben und mittelst desselben jene sinnlichen Geföhle in der Seele hervorrufen, von denen wir oben gehandelt haben, so erscheinen auch alle Vorstellungen im engerm Sinne des Worts von bestimmten Geföhlen begleitet, in denen ihr Verhältniß zur Seele, die Beziehung ihres Inhalts zu ihr sich kundgiebt. Die Vorstellung ist ein Act der Seele; sie producirt oder reproducirt dieselbe, indem sie eine Sinnesempfindung sich zum Bewußtseyn bringt und damit zur Perception, zur Wahrnehmung erhebt, oder eine gehabte Empfindung, Perception, Wahrnehmung in's Bewußtseyn zurückeruft. Das Gefühl, das eine Vorstellung begleitet, entsteht wiederum durch das Zusammen treffen des sie hervorrufenden Actes der Seele mit ihrem gleichzeitig gegebenen Zustande, resp. mit den anderweitigen Vorstellungen, Regungen, Strebungen 2c., die gleichzeitig in der Seele walten. Da die reproducirten Vorstellungen (Erinnerungen) in jeder Beziehung bedingt und bestimmt sind von der ursprünglichen Production derselben, so wird das Gefühl, welches sie ursprünglich erweckten, in und mit ihrer Reproduction, wenn auch verblaßt und abgeschwächt, sich wieder einstellen. Das Gefühl, das eine Vorstellung hervorruft — sey sie eine gegebene Wahrnehmung oder ein selbsterzeugtes Phantasiegebilde, eine Einzelvorstellung

oder ein Begriff, eine Idee — kann nun aber seinem Inhalte nach nur bestimmt seyn durch das vorgestellte Object, den Inhalt der Vorstellung, und dessen Verhältniß zur Seele. An ihrem Inhalte hat jede Vorstellung als solche ihre Bestimmtheit, von der ihre Wirksamkeit, ihr Verhalten zu andern Elementen und Factoren des psychischen Lebens abhängt. Je nach der verschiedenen Einwirkung, welche demgemäß der Gegenstand einer Vorstellung auf die Seele ausübt, wird das Gefühl, das an die Vorstellung sich knüpft, seinerseits nach Inhalt und Charakter ein verschiedenes seyn. Der Inhalt der Vorstellung ist mithin das erste entscheidende Hauptmoment. Aber die Wirkung, die er auf die Seele übt, wird doch zugleich sich mannichfach modificiren je nach dem Zustande, in welchem die Seele selbst bei der Production oder Reproduction der Vorstellung sich befindet. Damit ist ein zweites Moment gegeben, das den Charakter des Gefühls, namentlich seine Stärke, Bestimmtheit, Prägnanz mitbedingt. Insbesondere aber wird von diesem zweiten Momente überall der Tonus des Gefühls abhängig seyn.

Je nach Inhalt und Tonus werden sonach auch die von den Vorstellungen herrührenden Affectionen der Seele Gefühle der Lust oder der Unlust seyn können. Ehe wir sie indeß nach dieser allgemeinen Kategorie und je nach ihrer besondern Bestimmtheit, Ursprung und Charakter, von einander zu unterscheiden und zu classificiren suchen, haben wir eine eigenthümliche Wirkung in Betracht zu ziehen, die gewisse Vorstellungen und die von ihnen gewakten Gefühle auf die leiblichen Organe ausüben, — die Wirkung des Lachens und Weinens. Wie kommen sie zu dieser sonderbaren Wirkung? Worüber lachen und worüber weinen wir? Und woher die auffallende Erscheinung, daß kein Thier, sondern nur der Mensch lacht und weint?

Fragen wir zunächst beim Kinde an, das in psychologischen Dingen ein zuverlässiger, wahrheitsgetreuer Zeuge ist, weil es seine Empfindungen, Gefühle u. ebenso unmittelbar und unwillkürlich äußert wie sie ihm entstehen, — so begegnen wir wiederum einer auffallenden Erscheinung, daß nämlich das Kind im ersten f. g. dummen Vierteljahr (vgl. oben S. 55) nicht lacht, nicht weint. Das erste Lachen ist, wie jede Mutter weiß, ein sicheres Zeichen des erwachenden Bewußtseyns. Das, denken wir, ist zugleich ein Fingerzeig für die Beantwortung der Frage, warum das Thier nicht lacht und weint. Denn aus der Thatfache,

daß das Lachen und Weinen erst mit dem erwachenden Bewußtseyn eintritt, folgt, und exacte Selbstbeobachtung bestätigt diese Folgerung: wir lachen und weinen nicht in Folge bloßer Nervenreizungen oder organischer Empfindungen, auch wenn dieselben auf die Seele sich übertragen und ein Gefühl der Lust oder Unlust hervorrufen, sondern nur in Folge bewußter Empfindungen, bewußter Sinnesindrücke, also in Folge von Vorstellungen, mögen sie unwillkürlich uns entstehen oder willkürlich von uns gebildet werden. Das Thier also, scheint es, lacht und weint nicht, entweder weil es überhaupt kein Bewußtseyn hat, oder weil ihm der Inhalt des Bewußtseyns als bloßer Bewußtseynsinhalt, die Vorstellung rein als solche, gleichgültig ist, d. h. weil nicht die Vorstellung als solche, sondern nur ihre Verbindung mit der Nervenreizung, der organischen Empfindung, dem Sinnesindruck, die Thierseele afficirt und ein Gefühl in ihr hervorruft.

Aber, wird man einwenden, auch die Hautempfindung des Ritels ruft bekanntlich Lachen hervor; das Lachen kann also nicht bloß psychischen Ursprungs seyn; es muß wenigstens ein Band bestehen zwischen der organischen Reizung der Rachmuskeln und der Wirkung komischer Vorstellungen.

Betrachten wir zunächst die organische Wirkung des Ritels, so hat die Physiologie zwar noch nicht Grund und Ursache, indeß doch wenigstens den Zweck ermittelt, dem das durch Riteln hervorgerufene Lachen dient. E. Heder weist (in seiner interessanten Abhandlung: Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen, Berlin, Dümmler, 1873) nach, daß die schnell auf einander folgenden, oft wiederholten, ganz leisen Reizungen der Hautnerven — worin der Ritel besteht und wobei „die beständige Schwankung in der Intensität des Reizes, resp. die Intermission das Wesentliche zu seyn scheint,“ — „eine reflectorische Reizung des Sympathicus zur Folge hat und damit eine Verengerung der Gefäße nach sich zieht, von der das durch seinen Reichthum an kleineren Arterien ausgezeichnete Gehirn vorzugsweise betroffen werden muß.“ Es sey aber eine bekannte Thatsache, daß Circulationsveränderungen gerade im Gehirn unter Umständen von großer Bedeutung seyen, zumal wenn sie wie hier plötzlich eintreten und die in kurzen Intervallen wiederholte Reizung und daraus entstehende beträchtliche Schwankung im Tonus der Gefäße die drohenden Gefahren noch vergrößere. Durch heftige Ausathmungs-

Bewegungen werde dagegen der Rückfluß des Bluts nach dem Herzen bedeutend gehemmt, mithin der Blutdruck durch Stauung im Gehirn vermehrt und gerade dadurch die kleinern Arterien desselben erweitert, also das gerade Gegentheil der die Arterien verengernden Wirkung des Nigeln effectuirt. Da nun das Lachen nichts Andres sey als „eine rhythmisch unterbrochene äußerst forcirte, durch die damit verbundene Tonbildung erschwerte Ausathmung“, so dürfen wir „das Lachen als eine zweckmäßige Reflexbewegung ansehen, welche die Aufgabe erfüllt, die durch den Nigeln verursachten negativen Druckschwankungen im Gehirn durch eine entsprechende Druckerhöhung zu compensiren“ (S. 7. 10 ff. 15). — Gestützt auf diese physiologischen Ergebnisse sucht dann Heder darzuthun, daß das Komische der Vorstellung zum Lachen reize, weil es in seiner Entstehung und Beschaffenheit bei genauerer Betrachtung eine Verwandtschaft mit dem Nigeln zeige. Denn alles Komische erscheine uns nur darum komisch, weil es ein zwiespältiges Verhältniß zum Inhalt unsres Bewußtseyns in sich trage, indem es einerseits mit unsern gewohnten Vorstellungen oder deren Ordnung und Zusammenhang, mit unsern Meinungen, Urtheilsnormen, leitenden Ideen u. in Widerspruch erscheine, andererseits aber doch eine unmittelbare Einigung mit ihnen eingehe, so daß der Widerspruch, indem er sich geltend mache und in einem unangenehmen Gefühl sich äußere, zugleich auch sich aufhebe und dem angenehmen Gefühl der Versöhnung, der Harmonie, Platz mache. Diese psychische Bewegung und Gegenbewegung, die beim Einfachkomischen unmittelbar, beim Witz mittelst der Pointe aufeinander treffen, erzeugen einen „Wettstreit der Gefühle, welcher eben das Komische bilde.“ Bei diesem Wettstreit zeigen sich aber „die angenehmen Gefühle als hauptsächlich wirksam, und mithin könne man, wenn man die psychologischen Wirkungen des Komischen erforschen wolle, das unangenehme Gefühl, das sich ja nie zum psychischen Schmerz steigern dürfe, so weit vernachlässigen, um das Komische als eine intermittirende, rhythmisch unterbrochene freudige Gefühlsregung anzusehen“. Und da diese Erregung nach jeder Intermission unvermittelt und plötzlich eintrete, uns somit ganz analog der freudigen Ueberraschung erscheine, diese aber, wie physiologisch festgestellt sey, eine plötzliche Verengung der Gefäße (Arterien) — woraus das Bläßwerden der Haut sich erkläre — zur Folge habe, so werde eine intermittirende freudige Erregung auch eine intermittirende Gefäßverengung (Sympathicus-

Reizung), also dieselbe Wirkung wie der Ritzel erwarten lassen (S. 82. f.).

So scharfsinnig diese Ansicht durchgeführt ist, so können wir ihr doch nicht unbedingt beistimmen. Zunächst steht der Analogie, die sie zwischen dem Ritzel und dem Komischen nachzuweisen sucht, principiell die Thatsache entgegen, daß naturgemäß jeder Mensch gern lacht, keiner aber gern sich ritzen läßt, daß also das Komische ein (überwiegend wenigstens) angenehmes, der Ritzel dagegen ein (überwiegend) unangenehmes Gefühl hervorruft. Sodann, das Lachen des Kindes ist zwar, wie bemerkt, ein sicheres Zeichen des erwachten Bewußtseyns, aber dieß Zeichen besteht anfänglich nicht in jener „rhythmisch unterbrochenen, äußerst forcirten Ausathmung“, die der Ritzel hervorruft, sondern ist ein bloßes Lächeln, eine leichte Bewegung der Mundwinkel. Auch bei Erwachsenen ruft das Komische häufig, bei manchen Personen immer nur ein solches Lächeln hervor. Fröhliche Kinder dagegen, namentlich bei ihren Spielen, lachen fast fortwährend; und ebenso sind „viele blödsinnige Narren, versunken in Träumereien von Größe, Macht, Besitz, Lebensüberfluß und Herrlichkeit, stets fröhlich und fast immer lachend“ (D. Domrich: Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung u., S. 245). Wir selbst, wenn wir in besonders heiterer, lustiger, ausgelassener Stimmung sind, lachen, wie man zu sagen pflegt, über nichts oder was dasselbe ist, über Alles, d. h. über Dinge, die uns sonst durchaus nicht lächerlich erscheinen. In allen diesen Fällen kann u. S. von einer „intermittirenden“ freudigen Erregung nicht wohl die Rede seyn. Aber auch im Komischen, im „Einfachkomischen“ wie im „Witz“, können wir dieß „Intermittiren“, das tertium comparationis mit dem Ritzen, nicht wiederfinden. Wenn der gemeine Mann über einen auffallend häßlichen Menschen, über ein verzerrtes Gesicht, eine Grimasse, lacht, so mag der Grund immerhin (wie Hecker meint) das unangenehme Gefühl des erscheinenden Widerspruchs mit der Normalgestalt des Menschen und das unmittelbar folgende angenehme Gefühl der eignen besseren Körperbildung seyn; aber es zeigt sich darin nichts von einer „intermittirenden“ freudigen Erregung. Und wenn uns die Pointe eines guten Witzes aufgeht und wir in Lachen ausbrechen, so ist das zwar das unzweifelhafte Zeichen einer angenehmen Erregung, aber das Kriterium des „Intermittirens“, der Unterbrechung durch ein unangenehmes Gefühl, fehlt wiederum gänzlich oder ist doch nicht nachweisbar. Auch wir

meinen (in Uebereinstimmung mit Heder), daß vornehmlich die unmittelbare Anschauung oder sich uns aufdrängende Vorstellung des Widerstreits (Contrastes) zwischen einem Thun und seiner Wirkung, zwischen Zweck und Mittel, Streben und Erfolg, Form und Inhalt, Idee und Erscheinung, Seyn und Seynsollen, Frage und Antwort zc., aber auch umgekehrt die sich uns aufdrängende Vorstellung der (wenn auch nur scheinbaren) Vereinigung des Disparaten, Widersprechenden, oder Contrastirung des Gleichen komisch wirkt. Aber die Wirkung wird nicht eintreten, wenn uns die komische Erscheinung, die witzige Aeußerung in ernster, trüber Stimmung findet oder wenn sie einen Inhalt hat, der unsre eigenen Interessen, die Wohlfahrt uns nahestehender Personen, das allgemeine Beste gefährdet, oder unsre religiösen, moralischen, ästhetischen Gefühle und Ueberzeugungen verletzt, kurz wenn das Komische auf einen in ihm selbst, in den Umständen und Verhältnissen, in der Situation oder Stimmung der Persönlichkeit liegenden Ernst trifft, den es nicht zu überwinden vermag. Das Komische ist und erscheint mithin nur komisch, sofern und weil es in jener neben dem Ernst des äußeren und inneren Lebens sich hinziehenden Region sich bewegt, die dem Spiele des Zufalls, der Laune, der willkürlichen Combination der Vorstellungen und Strebungen, des Thuns und Lassens anheimgegeben ist. —

Das Lachen ist sonach einerseits der unmittelbare Erfolg einer heiteren, fröhlichen Laune, der gegenüber es keiner speciell komischen Erscheinungen, Ereignisse, Aeußerungen bedarf; andererseits vermitteln und erregen solche Erscheinungen zc. nur da Lachen, wo sie im Stande sind, die heitere Stimmung, wenn sie nicht schon vorhanden ist, zu erwecken. Nur darin hat u. E. Heder Recht, daß das Plötzliche, Unerwartete, Ueberraschende der komischen Erscheinung oder witzigen Combination bedeutend zu ihrem Erfolge beiträgt. Jede Ueberraschung ruft aber an sich ein wenn auch schwaches Unlustgefühl hervor, welches, wenn sie eine freudige ist, nur so rasch von dem folgenden Lustgefühl verdrängt wird, daß es uns oft nicht zum Bewußtseyn kommt. Dieses Zusammenreffen der beiden entgegengesetzten Gefühle — das in manchen Fällen des Einfachkomischen auch ohne das Moment der Ueberraschung stattfindet — hat erklärlicher Weise eine ähnliche stimulierende Wirkung wie der Nizel. Aber es bleibt auch hier immer der bedeutende Unterschied stehen, daß beim Komischen das Lustgefühl ein entschiedenes Uebergewicht behaupten muß, wenn es

das Lachen zur Folge haben soll, und daß es trotz dieses Uebergewichts unwirksam bleibt, wenn es nicht auf eine heitere Stimmung trifft oder sie zu erregen im Stande ist. Letztere und somit das Gefühl der Freude, sey es die Wirkung eines angenehmen einzelnen Ereignisses oder allgemeinen Zustands, bleibt sonach immer Grund und Bedingung des Lachens. Selbst das so widerwärtige Hohngelächter, das mit dem Komischen schlechthin nichts zu schaffen hat, ist doch nur der Ausdruck der — wenn auch unnatürlichen — Freude über das Leiden, die Schmach, die Erniedrigung eines gehaßten oder verachteten Feindes; und das noch unnatürlichere Lachen der Verzweiflung ist nur ein gesteigertes Hohnlachen, das dem Elende des menschlichen Daseyns überhaupt, der Erbärmlichkeit der ganzen gehaßten und verachteten Welt gilt. Im Allgemeinen müssen wir daher D. Dornich beistimmen, wenn er (a. a. O. S. 241) bemerkt: „Der nähere Grund, weshalb in den freudigen Affecten gerade diese [das Lachen erregenden motorischen] Nerven und auf diese Weise afficirt werden, ist nicht anzugeben, so wenig wie aus der Natur der psychischen Trauer die vermehrte Secretion der Thränenrüsen sich ableiten läßt.“ Der Zweck ist ja freilich klar, weil er im Gefühle sich unmittelbar kund giebt: Das Lachen und das Weinen gewährt der erregten Seele eine Erleichterung, wie das Schreien bei körperlichem Schmerz, indem es die Erregung auf leibliche Organe überleitet, vertheilt und dadurch mindert; aber wie das geschieht und warum es gerade auf diese Weise geschieht, wird sich schwerlich je erklären lassen. —

Die Gefühle der Freude und der Trauer, auf die wir durch die Frage nach dem Grunde des Lachens und Weinens geführt worden, sind gleichsam Fundamental- oder Elementargefühle, die in alle übrigen, durch die Vorstellung erregten Gefühle sich ein- oder heimsuchen. Das Gefühl der Freude ist ein Lustgefühl; aber es unterscheidet sich von den organischen Lustempfindungen wie von den sinnlichen Lustgefühlen dadurch, daß es stets durch die Vorstellung — sey sie eine von der Seele selbst erzeugte oder eine durch die Sinne vermittelte — hervorgerufen und wieder verschluckt wird. Es entsteht, wenn der Inhalt der Vorstellung mit den die Seele zur Zeit beschäftigenden, erfüllenden, beherrschenden Ideen, Strebungen, Wünschen, Interessen übereinstimmt, also durch das Zusammentreffen derselben mit einem gegebenen ihr entsprechenden Inhalt des Bewußtseyns. Dieß Entsprechende, Ueberein-

himnende wird von der Seele percipirt; sie fühlt das Wohlthuende, Fördernde, Anregende dieser Harmonie, — d. h. sie freut sich. Das Gefühl der Trauer ist ein Unlustgefühl, das durch Vorstellungen entgegengesetzten Inhalts hervorgerufen wird, daher auch die entgegengesetzte, hemmende, deprimirende Wirkung hat, und während die Freude in raschen, schwunghaften Bewegungen des Körpers sich kund giebt, gern thätig ist, gern spricht und sich mittheilt, seinerseits in entgegengesetzter Richtung sich äußert. Beide Gefühle können unter Umständen sich verschmelzen, indem die freudige Vorstellung mit schmerzlichen Erinnerungen, die zu ihrem Inhalt in Beziehung stehen, sich associirt. Daraus entspringt jenes eigenthümliche Mischgefühl der Rührung, der Wehmuth, das die Thräne in's Auge lockt, während der Mund lächelt. —

Ist der Inhalt der Vorstellung, die das Gefühl der Freude oder doch ein angenehmes, wenn auch schwächeres, ruhigeres Gefühl in uns erweckt, eine Sache oder Person, so wird unmittelbar und unwillkürlich von ihm ein Trieb erregt werden, der die Fortdauer des angenehmen Gefühls erstrebt und daher auf Vereinigung, Verkehr oder Umgang mit der es erregenden Person oder Sache gerichtet ist. Und dieser Trieb wird wiederum in einem Gefühle sich kundgeben. Es ist das Gefühl der Hinnegung, der Sympathie, der Liebe im weiteren allgemeineren Sinne des Wortes, das überall sich regen wird, wo eine Sache oder Person nur überhaupt mit unserm Wesen, unserm Naturell und unserer dadurch bedingten Individualität eine innere Verwandtschaft zeigt und uns daher harmonisch berührt. Macht sie hingegen einen unangenehmen Eindruck auf uns, erweckt sie den entgegengesetzten Trieb, so wird auch das entgegengesetzte Gefühl, der Abneigung, der Antipathie, des Hasses im weiteren Sinne, auftauchen und mehr oder minder sich geltend machen. Diese Gefühle sind nicht zu verwechseln mit jenen sinnlichen Gefühlen, welche durch einzelne Wahrnehmungen oder Sinnesempfindungen hervorgerufen werden. Denn jene stehen häufig in gar keiner Beziehung zur wahrgenommenen äußern Erscheinung: sie kann eine sinnlich gefällige, anmuthige seyn und erweckt doch das Gefühl der Antipathie, und umgekehrt. Sie gehen mithin offenbar von der Auffassung des der sinnlichen Erscheinung zu Grunde liegenden Wesens, Sinnes, Charakters der Sache oder Person aus. Und diese Auffassung ist keine Sinnesperception, sondern bildet sich aus den Elementen der sinnlichen Wahrnehmung und deren unmittelbaren

Eindrücken. Sie ist mithin eine Vorstellung im engeren Sinne, eine anfänglich meist sehr unklare und unbestimmte Vorstellung, die oft erst durch das von ihr erregte Gefühl mit Hilfe der Einbildungskraft einen faßbaren Inhalt bekommt, aber doch eine Vorstellung. Das von ihr geweckte Gefühl der Sympathie oder Antipathie entsteht wiederum nur durch das Zusammentreffen derselben mit den unwillkürlichen und meist unbewußten Regungen und Bewegungen, Trieben und Strebungen, welche, durch unser Naturell bedingt und bestimmt, fortwährend unsre Seele durchziehen. Und der Erfolg ist nur darum ein so verschiedener, bald ein Gefühl der Abneigung, bald der Zuneigung, weil im ersten Falle das Zusammentreffen ein Aufeinanderstoßen entgegengesetzter, disharmonischer, sich abstoßender, im zweiten ein Sichbegegnen verwandter, harmonischer, aufeinander angewiesener Elemente ist. Durch die besondre Beschaffenheit, die größere oder geringere Harmonie oder Disharmonie derselben ist der Inhalt des Gefühls, sein Gepräge, seine Intensität, sein Einfluß auf das psychische Leben bedingt. Immer aber wird hinsichtlich des Tonus das Gefühl der Sympathie ein angenehmes, das entgegengesetzte ein unangenehmes Gefühl seyn.

Mit dem Gefühle der Sympathie hängt unmittelbar zusammen das *s. g.* Mitgefühl, das als Mitleiden und Mitfreude sich äußert. Es ist im Grunde nur ein höherer Grad und eine besondre Form des Gefühls der Sympathie. Denn seine Eigenthümlichkeit besteht nur darin, daß einerseits die sympathische Regung nicht durch die besondre Beschaffenheit, die Individualität, sondern durch die allgemeine Natur (Gattungsbestimmtheit) der Sache oder Person hervorgerufen wird, andererseits aber durch die Vorstellung des besondern Zustandes, des Wohls oder Wehs derselben bestimmt erscheint. Naturgemäß haben wir alle ein Mitgefühl mit allen Menschen, ja mit allen lebendigen Geschöpfen; und nur durch besondre Umstände, Lebensverhältnisse, Schicksale und deren Einfluß auf die Gemüthsverfassung kann die Seele des Einzelnen momentan oder habituell in einen Zustand versetzt werden, der das Mitgefühl gar nicht oder doch nur in unmerklichem Grade aufkommen läßt. (Zorn, Haß, Eifersucht *zc.*, Gewohnheit und Uebung im Anblick von Leiden und Schmerzen *zc.* haben diese Wirkung.) Das ist Thatsache der psychologischen Beobachtung. Das Mitgefühl ist oder involvirt daher stets ein Gefühl der Sympathie, weil es nur durch die Vorstellung der Gleichheit meines

Wesens mit dem Wesen des vorgestellten Geschöpfes hervorgerufen wird, — eine Vorstellung, die unmittelbar die zweite Vorstellung erweckt, daß dieselben Umstände, welche dem Andern Freud' und Leid bereiten, auch mich selbst treffen können und in gleicher Weise afficiren würden. Wo diese Vorstellung und ihre Grundlage fehlt, tritt das Mitgefühl nicht ein. Es entspringt mithin aus derselben Quelle wie die Gefühle der Sympathie und Antipathie, aus dem Zusammentreffen der Vorstellung mit den allgemeinmenschlichen Regungen und Strebungen, die meine wie jedes Menschen Seele durchziehen. Eben darum aber wird die Vorstellung des Leidens eines Andern in dem von ihr ausgehenden Gefühle des Mitleidens ein Unlustgefühl erwecken; denn sie trifft auf das Widerstreben jeder Menschenseele gegen Schmerzen und Leiden. Und umgekehrt erweckt die Vorstellung des Wohlergehens, der Lust und Freude des Andern ein angenehmes Gefühl, weil sie auf das Mitstreben jeder Menschenseele nach Lust und Freude trifft. Die eine wie die andre Vorstellung ist wiederum keine bloße Sinnesperception. Denn das bloße Hören eines Schreies, der bloße Anblick eines verzerrten Antlitzes erweckt kein Mitgefühl, wenn wir nicht voraussetzen, daß der Schrei u. der Ausdruck heftiger Schmerzen sey. Diese Voraussetzung aber ist eine nur auf Anregung der Sinnesperception erzeugte Vorstellung. —

Aus denselben Gründen erweckt uns die Vorstellung eines Gegenstandes, der unsrer Wohlfahrt, der Verwirklichung unsrer Strebungen, Wünsche, Absichten, Gefahr droht, sie zu stören und zu hemmen geeignet scheint, das bestimmte Unlustgefühl der Besorgniß, der Furcht, der Angst; die Vorstellung dagegen von Dingen, Begebenheiten, Personen, welche unsrem Wohlergehen günstig und förderlich erscheinen, das Lustgefühl der Hoffnung, der Ermutigung, der Zuversicht. Beide Gefühle unterscheiden sich von dem Lust- und Unlustgeföhle einer wirklichen Förderung, einer wirklichen Störung nur dadurch, daß sie auf der bloßen Vorstellung einer nur möglichen Förderung oder Hemmung unsres Wohls beruhen. Das Lust- und Unlustgefühl ist daher hier nur eine Reproduction der Geföhle, welche früher einmal die wirklich eingetretene Hemmung und Förderung durch die gleichen oder ähnliche Gegenstände in uns erweckt. Wo eine solche Erfahrung nicht vorliegt, wird auch kein Gefühl der Furcht oder Hoffnung sich einstellen; nur ausnahmsweise ersetzt der Instinct die fehlende Erfahrung. Darauf daß sonach der Tonus dieser

Gefühle durch die Beschaffenheit und Einwirkung früherer Ereignisse, ihr Inhalt durch die anticipirende Vorstellung einer nur möglichen, künftigen Störung oder Förderung bestimmt ist, beruht der eigenthümliche Charakter aller Furcht und Hoffungsgefühle.

Man kann sie sämmtlich unter das Gefühl der Erwartung subsumiren. Dieß Gefühl entsteht überall, wo wir das Eintreten einer bestimmten Begebenheit, einer Wirkung, eines Erfolgs u., nicht nur mittelst der Einbildungskraft anticipiren, das künftige Ereigniß uns nicht bloß vorübergehend vorstellen, sondern die Vorstellung auch festhalten und zugleich unsre Aufmerksamkeit auf das Eintreten des Ereignisses, d. h. auf das Gebiet derjenigen Sinnesempfindungen, durch die es seiner Natur nach sich kundgeben muß, concentriren. Mit andern Worten, das Gefühl der Erwartung knüpft sich nicht (wie Nablowsky in Uebereinstimmung mit den psychologischen Principien Herbart's meint) an jede beliebige Vorstellung, welche das künftige Eintreten irgend eines beliebigen Ereignisses anticipirt, sondern nur an die Vorstellung eines solchen Ereignisses, dessen Eintreten uns aus irgend einem Grunde interessirt. Wo es uns völlig gleichgültig ist, ob das Ereigniß, z. B. das Schlagen einer Uhr oder der angekündigte Besuch eines uns völlig gleichgültigen Menschen, wirklich eintritt oder nicht, da mögen wir das Eintreten immerhin vermuthen, d. h. in vorübergehender Vorstellung anticipiren und die Vorstellung mag auch von irgend welchem Gefühle begleitet seyn; — aber das eigenthümliche Gefühl der Erwartung werden wir nicht haben. Je stärker dagegen das Interesse ist, das wir an der Sache nehmen, desto intensiver wird das von ihm erregte Gefühl seyn. Es wird sich zum Gefühl der Ungeduld steigern, wenn uns das Eintreten des Ereignisses besonders lebhaft interessirt und lange auf sich warten läßt. Als Gefühl der Ungeduld ist es seinem Tonus nach stets ein Unlustgefühl, weil es zugleich ein Gefühl der Spannung und Beunruhigung ist. Im Uebrigen aber hängt sein Charakter von der vorgestellten Beschaffenheit des erwarteten Ereignisses ab. Fassen wir dasselbe als ein solches, dessen Eintreten eine unser Wohlergehen gefährdende Wirkung haben kann oder muß, so fällt das Gefühl der Erwartung mit dem der Besorgniß, der Furcht, der Angst, im entgegengesetzten Falle mit dem Gefühle der Hoffnung, der Ermuthigung, der Zuversicht in Eins zusammen. Jenes ist seinem Tonus nach ein unangenehmes, dieses ein ange-

nehmes Gefühl. Jenes wird nur selten mit dem Gefühl der Ungeduld sich verknüpfen, — nur da etwa, wo es mit der Zeit sich dergestalt steigert, daß das Unbehagen allgemach schlimmer erscheint als der gefürchtete Nachtheil und daher den Wunsch erregt, von ihm durch das Eintreten des Ereignisses befreit zu werden. Das Gefühl der Hoffnung dagegen wird leicht mit dem der Ungeduld sich paaren und damit der Tonus desselben ein Mischgepräge von Lust und Unlust erhalten. Tritt das ersehnte Ereigniß nicht ein, oder hat es nicht die gehoffte Wirkung, so verwandelt sich das Lustgefühl naturgemäß in ein Unlustgefühl, in das eigenthümliche Gefühl der getäuschten Hoffnung (der Enttäuschung). Umgekehrt löst sich das Unlustgefühl der Furcht in ein Lustgefühl, ein Gefühl der Erleichterung und Beruhigung auf, wo sich die Besorgniß, die wir hegen, als unbegründet erweist. Man kann es als Lustgefühl der getäuschten Furcht bezeichnen; — jedenfalls ist es ein ebenso eigenthümliches Gefühl wie das Gefühl der getäuschten Hoffnung.

Den geraden Gegensatz zum Gefühl der Erwartung bildet das Gefühl der Ueberraschung. Es ist, wie schon bemerkt, an und für sich ein Unlustgefühl. Denn es entsteht nur durch das Zusammentreffen eines unerwarteten Ereignisses (einer eintretenden Empfindung, Perception, Vorstellung) mit den Strebungen, Vorstellungen, Gemüthsbewegungen x., die unsre Seele momentan erfüllen. Diese Function unterbricht, stört, hemmt die uns überwindende Begebenheit, und das Gefühl der Störung ist als solches nothwendig ein unangenehmes Gefühl. Allein das überraschende Ereigniß kann seiner Natur und Bedeutung nach ein mehr oder minder günstiges, erfreuliches, weil unsren Interessen, Neigungen, Strebungen mehr oder minder entsprechendes seyn; und demgemäß kann es geschehen, entweder daß das daraus entspringende Lustgefühl das unangenehme Gefühl der Störung an Stärke und Intensität weit überragt, oder daß es ihm das Gleichgewicht hält, oder endlich daß es schwächer ist als jenes. In allen diesen Fällen wird das Gefühl der Ueberraschung seinem Tonus nach zu einem Mischgefühl werden, in welches je nach den Umständen Lust und Unlust in verschiedenem Maaße sich theilen. Ist dagegen das überraschende Ereigniß ein uns ungünstiges, schmerzliches, Gefahr drohendes, so wird, je mehr diese seine Bedeutung für uns in's Gewicht fällt, um so mehr das Unlustgefühl der Störung durch Verschmelzung mit dem Gefühle der Niedergeschlagenheit,

der Trauer, der Besorgniß, an Stärke und Intensität wachsen. Das Gefühl der Ueberraschung kann daher unter Umständen zu dem heftigen, gewaltsamen, oft die nachtheiligsten Folgen (Ohnmacht, Krankheit, Tod) mit sich führenden Gefühle des Schrecks sich steigern. Aber auch das Gefühl der Freude, durch die besondre Wichtigkeit des freudigen Ereignisses zu übermäßiger Intensität erhöht, kann und wird, wenn auch seltener, dieselbe Wirkung haben. —

Hat die Begebenheit, die Anschauung oder Vorstellung nicht sowohl durch ihr plötzliches Eintreten und Eingreifen in unsre physischen Zustände die Wirkung des Ueberraschenden, sondern nur darum, weil sie nach Inhalt und Bedeutung außergewöhnlich, fremdartig, seltsam erscheint, so geht das Gefühl der Ueberraschung in das des Staunens, der Verwunderung über. Es unterscheidet sich von den bisher betrachteten Gefühlen dadurch, daß es nicht aus einer fördernden oder hemmenden Berührung der es erweckenden Vorstellung mit unsern Interessen, Strebungen u., sondern durch das Zusammentreffen derselben mit unsern gewohnten, hergebrachten, mehr oder minder fest gewordenen Vorstellungen, Begriffen, Meinungen u. entspringt. Die neue, von ihnen abweichende, aber unsre persönlichen Interessen nicht berührende Vorstellung ruft daher in der Regel nicht eine Gemüthsbewegung im engeren Sinne hervor, sondern erregt meist bloß unsre Aufmerksamkeit. Insofern ist das Gefühl des Erstaunens sozusagen ein neutrales Gefühl, das uns kalt läßt und wenig oder gar keinen Einfluß auf unser inneres Leben übt. Nur wo die Abweichung der neuen Vorstellung von der altgewohnten zu einem scharffen Widerspruch, einem scharfen Conflict sich zuspitzt, der unsre bisherigen Vorstellungen zu verdrängen, unsre bisherigen Begriffe, Ideen, Meinungen umzustürzen oder doch wesentlich zu alteriren droht, wird das Gefühl des Erstaunens in ein entschiedenes Unlustgefühl umschlagen. In der Regel wird es darauf ankommen, ob der Gegenstand oder Vorstellungsinhalt, der uns staunen macht, uns gefällt oder mißfällt, d. h. mit unsrem Schönheitsgefühl, unsern ästhetischen Begriffen in Einklang steht oder ihnen widerspricht. Im ersten Falle wird das Gefühl des Staunens einen angenehmen, im zweiten einen unangenehmen Beigeschmack (Tonus) erhalten. Steigert sich das Staunen zur Bewunderung, die nur eine ungewöhnlich große, uns überlegene, erhabene Erscheinung — sey sie Sache oder Person oder eine That; eine

Geschicklichkeit zc. — uns abgewinnen wird, so wächst in gleichem Maasse das angenehme Gefühl zu einem entschiedenen Lustgeföhle heran, während eine ungewöhnlidh widertwärtige Erscheinung, eine unerwartet ungeschickte, niedrige, gemeine Handlung den unangenehmen Eindruck zum entschiedenen Unlustgeföhle der Bestürzung erhöhen kann.

Wie das Gefühl der Ueberraschung durch den Gegensatz, so steht das Gefühl des Zweifels durch seine nahe Verwandtschaft mit dem Geföhle der Erwartung in Beziehung. Der Zweifel ist ebenfalls eine Erwartung, d. h. die anticipirende Vorstellung eines bloß Möglichen, aber eine Erwartung mit zwiespältigem entgegengesetztem Inhalt. Möge der Zweifel ein theoretischer oder praktischer seyn, d. h. möge er der Frage gelten, ob eine bestimmte Vorstellung wahr oder falsch sey, oder der Frage, ob eine Handlung zu vollziehen oder zu unterlassen, eine bestimmte Wirkung, ein Erfolg meiner Thätigkeit zu erwarten sey oder nicht, — immer besteht er in der Vorstellung, daß meinem Gedanken die Wirklichkeit, meinem Wollen Gesetz und Sitte entsprechen, aber auch nicht entsprechen, der Erfolg eintreten, aber auch nicht eintreten könne, also in der Vorstellung der Möglichkeit des Einen wie des Andern. Es sind mithin zwei entgegengesetzte Vorstellungen, der Harmonie und Disharmonie, des Eintretens und Nichteintretens, die beide unter den Begriff der Möglichkeit befaßt und durch ihn dergestalt verknüpft sind, daß die eine immer auch sofort die andre herbeizuhervorrufft. Dieser Wechsel entgegengesetzter Vorstellungen — als entgegengesetzte auch in entgegengesetztem Verhältniß zu unsrer äußern Lage und geistigen Verfassung, zu unsern Interessen und Strebungen, Ansichten und Ueberzeugungen stehen werden, — dieser Wechsel ist es, der dem durch ihn erweckten Geföhle seinen eigenthümlichen Inhalt und Tonus giebt. Denn insoföge des entgegengesetzten Verhaltens der Vorstellungen wird ihr Wechseln auch eine hin- und hergehende Bewegung, ein Schwanken unsrer anderweitigen mit jenen in Beziehung stehenden Begriffe und Ansichten, Strebungen und Wünsche hervorrufen, und somit unsre Seele in eine unruhige Bewegung versetzen, die in einem entsprechenden eigenthümlichen Geföhle sich kundgeben wird. Es wird im Allgemeinen allen den Geföhlen gleichen, die aus irgend einer Beunruhigung der Seele entspringen, zugleich aber wird es von ihnen sich dadurch unterscheiden, daß es ein Gefühl der Erwartung, der wechselnden Furcht und Hoffnung ist. Es wird daher um so

stärker und intensiver seyn, je größer das Interesse ist, das wir an der Wahrheit oder Unwahrheit, der Verwirklichung oder Nichtverwirklichung des Vorstellungsinhalts, um den es sich handelt, nehmen, und je mehr demgemäß das Gefühl der Erwartung zum Gefühl der Ungeduld sich steigert. Interessirt uns die Frage gar nicht, so mögen wir zwar immerhin zweifelhaft seyn, wie es um die Richtigkeit der Sache, um ihre Realisirung zc. stehe, und je nach ihrer Beschaffenheit wird auch unsere Vorstellung derselben, wie jede sachliche Vorstellung, von einem entsprechenden Gefühle begleitet seyn; aber das bestimmte, eigenthümliche Gefühl des Zweifels werden wir nicht haben. Wiederum also zeigt sich, daß nicht bloß — wie Herbart und seine Schüler meinen — der Wechsel der Vorstellungen, von denen bald die eine, bald die andre durch „Hilfsvorstellungen“ gehoben und zurückgedrängt wird, das Gefühl des Zweifels erzeugt, sondern daß es zugleich darauf ankommt, ob und welches Interesse wir an dem Inhalt der Vorstellungen nehmen. Ist dieß Interesse so stark und groß, daß es mit unfrem Lebensinteresse, unfrem ganzen Wohl und Wehe verschmilzt, und verspricht die Frage gar keine oder doch nur eine späte ungünstige Lösung, so wird der Zweifel zur Verzweiflung, das Gefühl der Beunruhigung zum Gefühl der Unträglichkeit sich steigern und damit zu einem mächtigen Impulse unfres Wollens und Handelns werden. Von der Größe des Interesses hängt daher auch die Stärke des Tonus ab, der dem Gefühle des Zweifels zukommt. Es ist zwar immer ein Unlustgefühl, weil der Zustand des Zweifels wie jede Beunruhigung der Seele auf dem Zusammentreffen disharmonischer, entgegengesetzter Elemente und Bewegungen beruht. Je geringer aber unser Interesse an der Lösung des Zweifels ist, desto geringer wird auch das ihn begleitende Unlustgefühl seyn oder umgekehrt.

Die nächste Verwandtschaft mit dem Gefühl des Zweifels hat das Gefühl der Verlegenheit. Auch ihm liegt ein Schwanken der Vorstellung zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten zu Grunde. Aber verlegen im engern eigentlichen Sinne werden wir nicht Sachen oder Angelegenheiten, nicht Gedanken oder Willensacten, sondern nur Personen gegenüber, d. h. das Gefühl der Verlegenheit unterscheidet sich von dem des Zweifels dadurch, daß jenes Schwanken nicht aus der unentschiedenen Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit einer Vorstellung, dem Recht oder Unrecht einer Handlung, dem Eintreten oder Nichteintreten eines

Erfolgs oder Ereignisses entspringt, sondern aus der Ungewißheit, wie wir gewissen Personen gegenüber in einem gegebenen oder möglichen Falle uns verhalten, benehmen, thun oder reden sollen. Das Verlegenheitsgefühl entsteht mithin aus dem Zusammentreffen der Vorstellung von dem vorliegenden Fall mit der Vorstellung von unseren Beziehungen zu bestimmten Personen. Verlegen werden wir daher vorzugsweise im geselligen Verkehr; und das stets unangenehme Gefühl der Verlegenheit wird häufig erweckt und verstärkt durch das Gefühl der Ueberraschung, die in Gegenwart Anderer ein ungewöhnlicher Vorfall, eine unerwartete Rede, Frage, Erinnerung u., uns berührt.

Häufig auch verknüpft sich mit ihm das Gefühl der Scham darüber, daß wir uns verlegen gezeigt oder uns schlecht aus der Verlegenheit gezogen haben. Denn dieses stets höchst unangenehme Gefühl entspringt ebenfalls aus dem Zusammentreffen entgegengesetzter, widerstreitender Vorstellungen, aus der Unvereinbarkeit der Vorstellung dessen, was wir gethan, gesagt, unterlassen haben, mit der Vorstellung dessen, was wir hätten thun, sagen u. sollen, also aus dem Gegensatz zwischen der Vorstellung eines wirklichen und der eines möglichen Geschehens. Es unterscheidet sich von den ähnlichen Gefühlen (der Niedergeschlagenheit, Trauer, Besorgniß, Furcht u.), die eine Herabstimmung unsres Selbstgefühls involviren, dadurch, daß das mögliche, aber nicht wirklich gewordene Geschehen mit der Vorstellung des durch Gesetz, Sitte, Sittlichkeit, Etiquette Geforderten, sich verknüpft. Dadurch erhält das Schamgefühl seinen eigenthümlichen Inhalt und Tonus, und weist auf die aus dem ethischen Wesen des Menschen entstehenden Gefühle hinüber. —

Aber nicht nur das Aufeinandertreffen oder der Wechsel entgegengesetzter Vorstellungen, sondern auch eine bloße Mehrheit, ein Complex oder eine Reihe verbundener Vorstellungen kann eigenthümliche Gefühle erregen. Wir verspüren ein Gefühl des Drucks, der Beklemmung, der Verwirrung, wenn eine ungewöhnliche große Anzahl von Vorstellungen, seien es bloße Erinnerungen oder gegebene Wahrnehmungen mit ihrem Gefolge anderweitiger Gedanken, in wüster ungeordneter Masse unsre Seele gleichsam überfluthen, — ein Gefühl, welches in das der Anstrengung übergeht, wenn wir ein Interesse, eine Veranlassung oder Verpflichtung haben, die Masse zusammenzuhalten, zu sichten, zu gliedern oder mit unsern leitenden Ideen, Ansichten, Ueber-

zeugungen zu einigen, und wir dieser Aufgabe wenigstens momentan nicht gewachsen sind. Wir haben ein Gefühl der Erleichterung, der Befriedigung, wenn der Druck aufhört, wenn die Masse sich verringert, sich entwirrt. Jenes ist ein Unlust-, dieses ein Lustgefühl, das indeß nur sich einstellt, wenn und weil jenes schwindet. Es kommt mithin nur auf den Ursprung von jenem an. Die Unlust aber entspringt nicht aus der bloßen Menge der Vorstellungen, sondern aus dem Mangel an Verbindung, Ordnung, Uebereinstimmung unter ihnen und mit unsern anderweitigen Vorstellungen, Meinungen 2c. Infolge davon machen sie den Eindruck der Disharmonie, d. h. ihr Zusammentreffen ruft dasselbe unbehagliche Gefühl hervor, welches das Aufeinanderstoßen verschiedener, entgegengesetzter, sich störender und hemmender Bewegungen stets erzeugt; die Masse derselben bewirkt nur, daß es zu einem Gefühle des Drucks, der Beklemmung, der Verwirrung resp. der Anstrengung wird. Eine Menge von wohlgeordneten Vorstellungen, auch wenn sie uns plötzlich oder in ungewöhnlicher Geschwindigkeit zufließen, wird kein solches Gefühl hervorrufen.

Ein ähnliches Unlustgefühl überkommt uns, wenn wir einen Gegenstand vermissen, suchen und nicht finden können, wenn wir uns auf irgend eine Sache vergebens zu besinnen suchen, oder ein Unternehmen, ein Experiment uns mißlingt. Das Unlustgefühl wird wiederum um so stärker seyn, je größer unser Interesse an dem Gegenstand ist, um den es sich handelt. Es entspringt in allen jenen Fällen aus dem Zusammentreffen einer bestimmten Vorstellung mit einer ihr entgegengesetzten Wahrnehmung: aus der Vorstellung des vermißten, gesuchten Gegenstandes und der Wahrnehmung, daß er an dem Orte nicht ist, wo wir ihn zu finden hofften; aus der Vorstellung, daß wir das Vergessene gewußt haben, und der Wahrnehmung, daß wir nichts mehr von ihm wissen oder unser Wissen doch im Augenblick nicht zu reproduciren vermögen; aus der Vorstellung des Unternehmens als eines gelungenen und der Wahrnehmung, daß es mißlungen ist. Weil die Vorstellung und die Wahrnehmung sich widersprechen, bewirkt ihr Zusammentreffen wiederum dasselbe unbehagliche Gefühl, das jeder solcher Widerspruch erzeugt, und das hier nur dadurch ein eigenthümliches Gepräge erhält, daß wir wünschen, der Widerspruch möge sich umkehren und der Inhalt der Vorstellung vielmehr als Gegenstand der Wahrnehmung sich darstellen. Wenn dieß Verlangen gänzlich fehlte, würde auch das Unlustgefühl fehlen;

je schwächer jenes ist, desto schwächer wird dieses seyn. Die Umkehrung des Verhältnisses wird natürlich auch die umgekehrte Wirkung haben: das Finden, das Sich-besinnen zc. wird ein Lustgefühl von derselben Intensität hervorrufen, welche unser Verlangen danach besitz. —

Es macht, wie bemerkt, in Betreff des Inhalts und Tonus der Gefühle keinen Unterschied, ob die Vorstellungen Wahrnehmungen, oder bloße Erinnerungen, oder nur Gebilde der Phantasie sind. Nur hinsichtlich ihrer Stärke und Intensität werden die sie begleitenden Gefühle von einander differiren. Im Allgemeinen wird das Gefühl, das eine gegebene Anschauung hervorruft, stärker seyn als das an der Erinnerung oder dem Phantasiegebilde desselben Gegenstands haftende Gefühl, weil im Allgemeinen jene Vorstellungen klarer und deutlicher sind als letztere, und außerdem durch die präsehte Wirklichkeit des Gegenstandes unfrem Bewußtseyn sich aufdrängen, eine längere Dauer und damit stärkeren Einfluß gewinnen. Doch giebt es bekanntlich Ausnahmen von dieser Regel. Die Einbildungskraft kann unter Umständen zu einer Höhe der Energie und Lebhaftigkeit sich erheben, daß ihre selbstzeugten Gebilde wie die von ihr restaurirten und ausgemalten Erinnerungen den Wahrnehmungen an Klarheit nicht nur gleichkommen, sondern sie wohl noch übertreffen, und sich mit dem vollen Schein der Wirklichkeit umkleiden. Natürlich wird in solchen Fällen auch das ihnen anhaftende Gefühl stärker und bestimmter zu geltend machen. Daher die große Lust des Kindes an seinen Spielen, bei denen die im Kindesalter besonders rege Einbildungskraft vorwiegend theilhaft ist; daher das Entzücken des Dichters und Künstlers an den Conceptionen seiner Phantasie; daher die oft höhere Lust, die uns die bloße Hoffnung eines Genusses, eines erfreulichen Ereignisses gewährt; daher umgekehrt jenes bis zur Unerträglichkeit sich steigende Unlustgefühl in Zuständen des Zweifels, der Furcht und Besorgniß, das oft sich stärker erweist als der aus dem Eintreten des gefürchteten Ereignisses entspringende Schmerz. Diese Verstärkung bewirkt die Phantasie in vielen Fällen dadurch, daß sie eine Wahrnehmung, eine auftauchende Erinnerung, eine selbstgeschaffene Vorstellung mit andern verwandten Vorstellungen in Verbindung bringt. Das s. g. Heimweh, d. h. das Gefühl der Sehnsucht nach der gewohnten äußern Umgebung, mit der unfre Seele sich allgemach in Harmonie gesetzt und die daher um so wohlthuernder auf uns wirkt, je inniger diese Har-

monie ist und je tiefer sie in den durch ihre Lebhaftigkeit ausgezeichneten Eindrücken der Jugend wurzelt, — dieß Heimathsgefühl, das als Heimweh zu einer krankhaften Höhe sich steigern kann, wird nur dadurch in uns erregt, daß die Phantasie an irgend eine Wahrnehmung eine ganze Fülle von Bildern reiht, welche alle die ferne Heimath in den schönsten Farben, im glänzendsten Lichte darstellen. Je weniger unsre gegenwärtige Umgebung uns behagt, desto mehr wird der Widerspruch zwischen ihr und unsrem Phantasiegebilde jenes Gefühl bis zum tiefen Seelen Schmerz steigern. Natürlich hängt auch in allen diesen und ähnlichen Fällen Charakter, Tonus, Intensität des Gefühls von dem jedesmaligen Zustande, den leitenden Ideen, Interessen, Strebungen der Seele ab. Knüpft uns ein lebhaftes Interesse an die fremde Umgebung, so wird das Heimathsgefühl gar nicht oder doch nur schwach sich regen. Dem Frommen wird der Anblick eines Kreuzes ein religiöses Gefühl erwecken, von dem das Weltkind nichts verspürt. Die Nachricht vom Ausbruch eines Krieges wird im Soldaten ein ganz andres Gefühl hervorrufen als im friedlichen Bürger und Landmann. —

Aber nicht nur die Vorstellungen, Erinnerungen, Phantasiebilder, sondern auch die Thätigkeit des Vorstellens, Erinnerns, Phantasirens u. ist von einem bestimmten Gefühle begleitet. Wir haben ein andres Gefühl, wenn wir mit Anschauen, Betrachten, Beobachten beschäftigt sind, ein andres wenn wir unsern eignen Gedanken, Erinnerungen, Reflexionen uns überlassen, ein andres wenn wir von verschiedenen Motiven bedrängt, über einen Willensentschluß uns berathen, obwohl diese Thätigkeiten sämmtlich unter den Begriff des Vorstellens fallen. Das Gefühl, das die Thätigkeit selbst hervorruft, unterscheidet sich von den Gefühlen, welche die Objecte und Producte derselben (die Wahrnehmungen, Erinnerungen, Reflexionen u. je nach ihrem Inhalte) erwecken; jenes bleibt dasselbe, wenn auch diese mannichfach wechseln. Diese Thätigkeitsgefühle entstehen indeß nur, wenn die bestimmte Thätigkeit unterbrochen oder die Seele neben ihr noch andre Functionen auszuüben veranlaßt wird. Merkbar wenigstens tritt das Gefühl des Beobachtens, Phantasirens, Nachdenkens, Beschließens u. nur hervor, wenn wir in unserm Thun unterbrochen werden, oder irgend eine Empfindung (Körper- oder Sinnesempfindung) sich in dasselbe einmischt, oder es mit anderweitigen Regungen und Strebungen der Seele zusammentrifft. Wie wir ein Bewußtseyn

davon, daß wir beobachten, nachdenken u. nur so lange haben, als wir diese Thätigkeit noch von andern Functionen der Seele unterscheiden, wie dagegegen das Bewußtseyn unsres Thuns ganz schwindet, wenn wir dergestalt in ihm aufgehen, daß nichts Andres mehr unsre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag, so haben wir auch jene Art von Gefühlen nur, wenn die Thätigkeit, um die es sich handelt, mit andern Functionen der Seele irgendwie zusammentrifft.

Inhalt und Charakter jedes Thätigkeitsgefühls hängt natürlich ab von der Art der Thätigkeit, durch die es hervorgerufen wird, sein Tonus dagegen theils von dem Verlauf der Thätigkeit, namentlich davon, ob ihre Ausübung uns leicht oder schwer fällt, theils von ihrem Verhältniß zu den Zuständen, Strebungen, Neigungen der Seele, mit denen sie zusammentrifft. Jenes Gefühl der Anstrengung, dessen wir oben erwähnten, ist ein Thätigkeitsgefühl, das als Unlustgefühl sich kund giebt, weil das Zusammenhalten, Sichthun, Ordnen einer Menge von Vorstellungen uns schwer fällt; und es fällt uns schwer, weil die Aufgabe in Disharmonie steht mit dem Maasse der Kraft, das wir besitzen. Ebenso ist jenes Unlustgefühl, das uns befällt, wenn wir uns vergeblich auf eine Sache besinnen oder einen vermischten Gegenstand suchen, insofern zugleich ein Thätigkeitsgefühl, als es aus der Bemühung des Sichbesinnens, aus der Thätigkeit des Suchens entspringt und mit den sie begleitenden Gefühle der Anstrengung verschmilzt. Ein solches Gefühl wird sich überall äußern, wo eine zu beantwortende Frage, ein zu lösendes Problem, ein zu fällendes Urtheil, ein zu fassender Entschluß u. Schwierigkeiten bietet, die den Verlauf unsrer Thätigkeit hemmen, ihren Rhythmus stören, die Erreichung des Ziels zweifelhaft machen. Umgekehrt wird ein leichter, rascher, continuirlicher Verlauf unsrer Wirksamkeit, in welchem Glied an Glied sich harmonisch anfügt, ein Lustgefühl erwecken, weil er mit dem auf das Ziel desselben gerichteten Streben der Seele in Einklang steht und es zu befriedigen verspricht. Fehlt dieses Streben, haben wir kein Interesse an der Lösung der Aufgabe, müssen aber dennoch aus irgend einem Grunde ihr obliegen, so wird auch die Lust an unsrer Thätigkeit wegfallen, gesetzt auch daß dieselbe vollkommen leicht und ungestört von Statten ginge. Ueberall vielmehr, wo wir genöthigt sind, uns mit Vorstellungen zu beschäftigen, die uns nicht interessieren, oder eine bestimmte Art von Thätigkeit zu üben, während wir geneigt sind einer andern

uns zu überlassen, wird uns ein Unlustgefühl befallen, das um so stärker seyn wird, je entschiedener unsre Interessen und Neigungen den gegebenen Vorstellungen, der aufgenöthigten Thätigkeit sich widersetzen, und je länger wir mit ihnen zu thun haben. In beiden Fällen wird das Unlustgefühl ein Gefühl des Zwanges und damit des Drucks, der Beengung und Beschränkung seyn, dem das Lustgefühl der Freiheit folgt, sobald der Zwang hinwegfällt. Aber im zweiten Falle wird das Gefühl des Zwanges mit dem der Unbefriedigtheit verschmelzen, weil zugleich eine der erzwungenen Thätigkeit entgegenstehende Neigung unbefriedigt bleibt. Im ersten Falle dagegen, z. B. wenn wir nicht umhin können, eine uns völlig gleichgültige Schrift zu lesen oder eine phrasenhafte inhaltslose Rede anzuhören, wird das Gefühl des Zwanges mit jenem eigenthümlichen Gefühl der Leere sich mischen, das wir meinen, wenn wir über Langeweile klagen. Das Gefühl der Langeweile entsteht nicht, wie die Herbart'sche Theorie annimmt, durch bloße „Verlangsamung“ des gewohnten Verlaufs unsrer Vorstellungen, sondern nur insofern des mangelnden Interesses an den sich uns aufdrängenden Vorstellungen. Denn eine noch so langsam sich bewegende und schlecht vorgetragene Erzählung erweckt, wenn der Inhalt derselben uns interessirt, nicht das Gefühl der Langeweile, sondern das ganz verschiedene Gefühl der Ungeduld, das aus dem Wunsch nach baldiger Befriedigung unsres Interesses und der ihm widersprechenden Wirklichkeit (der Verzögerung desselben) entspringt. Interessirt uns dagegen der Inhalt der Erzählung nicht, so mag sie immerhin rasch, angemessen, gut vorgetragen werden, sie wird uns dennoch je länger je mehr langweilen.

Dasselbe ergibt sich aus dem entgegengesetzten Gefühle, dem Lustgefühl der Unterhaltung. Denn wir finden uns, wie Rahlow'sky (a. a. O. S. 125) mit Recht behauptet, am besten unterhalten, wenn in dem uns zufließenden Vorstellungsverlauf kurze Spannungen der Aufmerksamkeit und rasche Lösungen, leichte Erwartungen und kleine Ueberraschungen mit einander wechseln. Sie müssen leicht, klein seyn, weil lange Spannungen, schwerwiegende Erwartungen, große Ueberraschungen ein zu starkes Gefühl der Unlust erzeugen würden. Aber den Zustand der Spannung, der Erwartung, der Ueberraschung bewirken nur Vorstellungen, Dinge, Ereignisse, für die wir uns aus irgend einem Grunde (und wäre es auch nur aus Neugierde) interessieren. —

Das Gefühl der Langenweile beweist zur Evidenz, daß unsrer Seele das Bedürfnis und damit der Trieb inne wohnt, nicht nur überhaupt vorstellend thätig zu seyn, sondern auch interessirende Vorstellungen zu gewinnen. Wir haben mithin offenbar einen ursprünglichen Trieb, interessirt zu seyn; und die Befriedigung desselben gewährt uns das angenehme Gefühl, das alles Interessante in uns hervorruft. Wo dieser Trieb durch nichts mehr befriedigt zu werden vermag, wo uns nichts mehr interessirt, da tritt jener Lebensüberdruß ein, der so häufig das Motiv des Selbstmords bildet, weil er in einem Gefühle wurzelt oder vielmehr besteht, das bis zur Unerträglichkeit sich steigern kann. Dieß Gefühl entspringt aus dem Zusammentreffen jenes Triebes mit einer Umgebung, Zuständen, Verhältnissen und deren Auffassung, d. h. mit Vorstellungen, die ihm widersprechen, weil sie ihm nicht zu genügen vermögen. Nun interessiren uns aber nur solche Dinge und Vorstellungen, die unsre Kräfte, Anlagen, Fähigkeiten überhaupt und namentlich unser Strebungs- und Begehungsvermögen irgendwie anregen. Interessant sind uns daher alle Objecte, die unsre Phantasie, unser Erinnerungsvermögen, unsre Urtheilskraft, unser Nachdenken u. zur Thätigkeit aufrufen, insbesondere aber Alles, was zu unsern Trieben, Strebungen, Neigungen u. in Beziehung steht. Daraus ergiebt sich, daß, wie sich des Weiteren zeigen wird, allen unsern psychischen Vermögen ein Trieb einwohnt, sich zu bethätigen, und damit ein Streben nach den Bedingungen ihrer Bethätigung, insbesondere nach einem geeigneten Stoff, an dem sie sich üben können. Der Trieb interessirt zu seyn ist mithin im Allgemeinen ein Trieb nach psychischer und geistiger Regsamkeit überhaupt, im Besondern ein Trieb nach einer Thätigkeit, die unsern Strebungen, Neigungen, Begehungen entspricht.

Aus demselben Grunde, aus welchem die Befriedigung eines sinnlichen Triebes, bewirkt auch die Befriedigung jedes psychischen Triebes ein Lustgefühl, die Nichtbefriedigung oder, was dasselbe ist, die Unmöglichkeit des Triebes sich geltend zu machen, ein Unlustgefühl. Beide Gefühle resultiren, wie schon angedeutet, aus dem Zusammentreffen des Triebes mit gegebenen ihm günstigen oder ungünstigen Umständen, das Lustgefühl aus seinem Zusammentreffen mit denjenigen Bedingungen, an welche die Bethätigung der psychischen Kräfte gebunden ist, das Unlustgefühl aus dem Zusammentreffen mit Verhältnissen, welche ihre Bethätigung

hemmen, stören oder unmöglich machen. Daher die trübe Stimmung, die Niedergeschlagenheit, das habituelle Gefühl der Unbefriedigtheit jener Unglücklichen, die, wie man zu sagen pflegt, ihren Beruf verfehlt haben, d. h. die durch oder ohne ihre Schuld in eine Lebenslage versetzt sind, in welcher eine vorwiegende Geisteskraft, eine besondere Befähigung, ein Talent, gar nicht oder nur in ungenügendem Maaße sich zu bethätigen vermag. Daher das mannichfach sich modificirende Mißbehagen, das uns überall ergreift, wo wir uns mit Dingen beschäftigen müssen, die unsern Anlagen und den durch sie bedingten Neigungen nicht entsprechen. Daher die Verstimmung, die uns — oft ohne Bewußtseyn ihres Grundes — befällt, wo in Folge unsrer Lebensverhältnisse die eine oder andre unsrer psychischen Kräfte ganz brach liegt, weil es ihr an Anregung und Stoff zu ihrer Bethätigung fehlt.

Da indeß jedes psychische Vermögen nur eine beschränkte Kraft ist und eine nur beschränkte Spontaneität besitzt, so erschöpft eine anhaltende Ausübung desselben das Vermögen selbst wie den ihm einwohnenden Trieb nach Bethätigung. Daher das Gefühl der Ermüdung, wenn wir andauernd in Einer und derselben Richtung thätig gewesen sind, gesetzt auch daß sie unsern Anlagen und Neigungen conform ist. Daher das Gefühl der Lust, das eine dem Bedürfnis entgegenkommende Abwechslung unsrer Thätigkeit uns gewährt. —

Eine Reihe psychologisch wichtiger Gefühle endlich entspringt aus jenen Trieben, die man unter dem allgemeinen Namen des Geselligkeitstriebes zusammengefaßt hat, und die sämmtlich auf dem natürlichen Bedürfnis des Zusammenlebens der Menschen beruhen. Dieß Bedürfnis ist, wie sich des Näheren zeigen wird, nicht nur ein leibliches, sondern ebenso sehr ein seelisches; der Trieb ist nur die Aeußerung des Bedürfnisses und macht daher, je größer das Bedürfnis ist (wie beim Kinde), desto mächtiger sich geltend. Daher zunächst das unheimliche Gefühl, das uns in langer, erzwungener Einsamkeit ergreift, — ein Gefühl, das seinen Charakter durch die immer merklicher werdende Hemmung unseres inneren Lebens, das Sinken unsrer Interessen, die Schwächung unsrer psychischen Kräfte, seinen Tonus durch die Stärke des unbefriedigten Triebes nach Gesellschaft erhält. In den Fällen, wo wir — abgesehen von außerordentlichen Gemüthszuständen des Grams, der Schwermuth zc. — umgekehrt nach Einsamkeit verlangen und die Befriedigung des Verlangens uns ein Lustgefühl

gewährt, macht sich, wie wir sehen werden, ein anderer entgegengesetzter Trieb geltend; meist aber wird es nur das Gefühl der Ermüdung seyn, das infolge lange anhaltenden Verkehrs mit Menschen uns ergreift und jenes Verlangen weckt.

Weil wir der Menschen bedürfen, haben wir nothwendig auch ein Interesse für sie. Auch würde das bloße Daseyn Anderer uns wenig helfen, wenn sie ihrerseits gleichgültig an uns vorübergingen. Das Bedürfniß, das den Menschen an den Menschen fettet, involvirt daher in uns den Trieb, das Interesse Anderer, die Theilnahme unsrer Nebenmenschen für uns zu gewinnen. Auf diesem Grunde ruht psychologisch ohne Zweifel alles Wohlwollen, alle Neigung und Liebe der Menschen für einander, wenn auch andre (ethische) Motive bedeutsam mitwirken. Daraus allein erklärt es sich, daß auch dem Misanthropen und Menschenverächter, dem eingeseiften Egoisten, dem verstockten Bösewicht die Theilnahme, die er dennoch findet, unwillkürlich ein Lustgefühl, das Gegentheil ein Unlustgefühl erregt. Jenes entspringt aus dem Zusammen treffen des Triebes mit günstigen, ihm entsprechenden, dieses aus dem Zusammentreffen mit entgegengesetzten Umständen, Verhältnissen und deren Auffassung. Je mehr im Verlaufe unsres Lebens unsre natürliche Theilnahme für alle Menschen auf Einen oder einige Einzelne sich concentrirt, desto stärker wird auch das Gefühl seyn, das aus dem Streben nach Vereinigung mit ihnen entspringt, und desto höher wird das Lustgefühl steigen, das ihre Gegenwart und Gegenliebe in uns erweckt.

Dies Gefühl menschlicher Theilnahme überhaupt, das unwillkürlich als Mitleiden und Mitfreude sich äußert, ist indeß wohl zu unterscheiden von dem Gefühl der Liebe, die aus dem Geschlechtsverhältniß entspringt, wie der Liebe, die uns mit dem Freunde verbindet. Hier behaupten andre theils sinnliche, theils psychische Strebungen das Uebergewicht und geben dem Gefühle seinen besondern Inhalt und Tonus. In die Liebe zwischen Mann und Weib greift der Geschlechtstrieb mehr oder minder bedeutend ein, neben ihm das (unbewußte) Streben nach Ergänzung der eignen Persönlichkeit, der sehr verschieden gerichtete und ausgebildete Sinn für Schönheit und Anmuth, außerdem oft ganz individuelle, an Einzelheiten haftende Neigungen und Abneigungen. Die Freundschaft beruht auf der Harmonie der Grundzüge des Charakters, auf der Gleichartigkeit der Interessen, Strebungen, Zielpunkte, vor Allem auf der Achtung vor der Gesinnung des

Andern. Dieselben Elemente müssen der Geschlechtsliebe beigemischt seyn, wenn sie von Dauer seyn soll. Durch sie wird die allgemein menschliche Theilnahme zur persönlichen Liebe, das allgemeine Bedürfniß der Theilnahme Andern zum Verlangen persönlicher Gegenliebe. Weil uns der Anblick von Schönheit und Anmuth, die Uebereinstimmung der Persönlichkeit des Andern mit unsrem eignen Wesen, die Gleichartigkeit seiner und unsrer Interessen, seiner und unsrer Gesinnung, an und für sich schon ein Lustgefühl gewähren, so involvirt die Liebe wie die Freundschaft stets den Wunsch nach dauernder Vereinigung mit dem Geliebten. Diese mannichfaltigen Elemente, unter denen namentlich die ethischen Bestandtheile bedeutsam hervortreten, verleihen dem aus ihrem Zusammentreffen entspringenden Gefühl ein eigenthümliches Gepräge, das mannichfach differirt jenachdem das eine oder andre Element vorwiegt. Weil es so viele, verschiedene Strebungen, Neigungen, Begehrungen sind, die hier sich begegnen und Befriedigung verlangen, so ist es seinem Tonus nach ein starkes Lustgefühl, wo die Befriedigung derselben eintritt, ein ebenso starkes Unlustgefühl, wo sie versagt wird. Namentlich wird die geschlechtliche Liebe da, wo die ihr eigenthümlichen Elemente in besonders hohem Grade vorwalten und auf eine reiche reizbare Phantasie einwirken, zu jenem heftigen, unmäßigen, unablässigen Verlangen sich steigern und damit die Seele in jene tiefe Aufregung versetzen, die wir als Leidenschaft der Liebe bezeichnen, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Seele die höchste Wonne und den größten Schmerz bereitet. —

Der Trieb der Theilnahme und Liebe hat, wie schon angedeutet, unmittelbar eine Beziehung zur ethischen Seite unsres Wesens. In ihr aber wurzelt eine besondre Klasse von Gefühlen, das Rechts- und Pflichtgefühl, die moralischen, ästhetischen und religiösen Gefühle. Sie sind von so großer Bedeutung, daß sie die sorgfältigste Erörterung fordern. Allein sie greifen über die rein subjectiven Beziehungen der Seele zu sich selbst hinaus, und entspringen aus ihrem tief in ihrer Natur gegründeten Verhältniß zu andern Menschen-seelen und zum Wesen Gottes. Sie gehören daher nicht hierher. Dasselbe gilt im Grunde von dem Gefühl der Theilnahme und Liebe, und wir haben dasselbe auch nur deshalb hier in Betracht gezogen, weil der es erweckende Trieb, wie gezeigt, in andre rein subjective Triebe und deren Gefühlsphäre eingreift. Wir werden daher auf dieß Gefühl und seine Grund-

lagen im folgenden, die Beziehungen der Seele zu ihres Gleichen erörternden Abschnitt zurückkommen. —

Alle diese mannichfaltigen, nach Ursprung und Beschaffenheit so verschiedenen Arten von Gefühlen durchziehen in beständigem Wechsel die Seele des Menschen und äußern sich um so mannichfaltiger, je weiter und tiefer seine Interessen, je complicirter seine Lebensverhältnisse, je größer der Kreis seines Thuns und Leidens ist. Zugleich aber bezeichnen sie in der natürlichen Reihenfolge, in der wir sie betrachtet haben, die mannichfaltigen Stufen, welche der Entwicklungsproceß des Gefühlslebens der Seele durchläuft. Die Seele des neugeborenen Kindes geht noch ganz auf in den bloßen Lust- und Unlustempfindungen, die aus den wechselnden Zuständen des Organismus, insbesondre aus den organischen Trieben (des Hungers 2c.) entspringen und daher an sich organischer Natur sind, zugleich aber den Uebergang zu den Gefühlen im engern Sinne bilden, weil einige von ihnen nicht bloß auf die Seele sich übertragen, sondern sie zugleich harmonisch oder disharmonisch afficiren. Die ersten eigentlichen Gefühle des Kindes sind jene Affectionen und Erregungen der Seele, die unmittelbar durch die verschiedenen Sinnesempfindungen hervorgerufen werden und die wir daher die sinnlichen Gefühle genannt haben. Darauf folgen die ersten, noch sehr leisen, fast nur durch organische Zustände bedingten Stimmungsgefühle, die nur allmählig an psychischer Bedeutung, Stärke und Bestimmtheit so weit zunehmen, daß sie bemerkbar werden. Erst mit dem großen, bedeutungsvollen Schritte in der Entwicklung der Kindesseele, den das Erwachen des Bewußtseyns, die Entstehung der ersten Vorstellungen anzeigt, entfaltet sich Hand in Hand mit der Ausbildung des Bewußtseyns jene Fülle von Gefühlen, die wir als Vorstellungsgefühle bezeichnen können, weil sie unmittelbar durch die verschiedenen Vorstellungen und deren Verknüpfung erregt werden: die Gefühle der Sympathie und Antipathie, der Zu- und Abneigung, der Lust und Unlust an den vorgestellten Gegenständen, das Mitgefühl in seinen verschiedenen Phasen, die Gefühle der Freude und Trauer, der Furcht und der Hoffnung, der Erwartung, des Zweifels 2c., — Gefühle, welche theils durch die erscheinenden Dinge selbst, theils durch die Erinnerung und die Einbildungskraft hervorgerufen, modificirt, verstärkt werden. Von ihnen bildet das Gefühl des Gelingens und Mißlingens den Uebergang zu den Thätigkeits- und den Triebgefühlen, d. h. zu den Gefühlen,

in denen der Seele ihre verschiedenen Bewegungen und Functionen sich kundgeben. Diese Gefühle sind zwar von Anfang an den ersten Regungen der psychischen Triebe und Thätigkeiten als Begleiter derselben zugefellt; aber erst nachdem das Vorstellungsleben eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht hat, treten sie so bestimmt hervor, daß sie der Seele zum Bewußtseyn kommen. Am spätesten gewinnen die Gefühle der Theilnahme an fremdem Thun und Leiden, der Freundschaft und Feindschaft, der Liebe und des Hasses, einen merklichen Einfluß; und mit ihnen Hand in Hand, parallel der Bildung der ethischen Vorstellungen und Begriffe, entwickeln sich die ethischen Gefühle, und gewinnen nur allmählig und nicht überall einen solchen Grad von Kraft und Bestimmtheit, daß sie den ihnen gebührenden Vorrang vor allen übrigen erlangen. —

Wie jede Empfindung zugleich eine Selbstempfindung ist, so sind alle die mannichfaltigen Gefühle, welche der Seele in ihrem Entwicklungsproceß entstehen, zugleich Selbstgefühle. Denn sie sind ja Affectionen der Seele durch ihre eignen Zustände, Bewegungen, Thätigkeiten und deren Wirkungen: in ihnen giebt mithin das eigne Sehn und Leben der Seele sich ihr kund. Alle Lustgefühle involviren daher unmittelbar eine Erhöhung und Stärkung, alle Unlustgefühle eine Herabstimmung, Schwächung, Deprimirung des Gefühls der Seele von ihrer eignen Existenz und Lebenslage. Gleichwohl pflegt man das Selbstgefühl als ein besondres Gefühl zu betrachten und allen andern Gefühlen gegenüberzustellen. Denn gemäß der herrschenden, nur durch den Mangel an passenden Ausdrücken zu entschuldigenden Unbestimmtheit des psychologischen Sprachgebrauchs bezeichnet man mit dem Worte Selbstgefühl sehr verschiedene Dinge. Wir haben es oben angewendet zur Bezeichnung der Grundlage und des ersten Anfangs des Selbstbewußtseyns; in diesem Sinne haben wir vom Selbstgefühl bereits in dem Abschnitt vom Ursprunge des Bewußtseyns gehandelt. Oft aber meint man damit jenes Gefühl, in welchem oder als welches eine gegebene allgemeine Stimmung, Disposition oder s. g. Gemüthsverfassung der Seele sich ihr kundgiebt. Man nennt es Selbstgefühl, weil es eben einen allgemeinen, alle übrigen Elemente, Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen, Strebungen, beeinflussenden Zustand der Seele abspiegelt. Allein wir haben oben nachgewiesen, daß dieser allgemeine Zustand nur das Resultat eines Zusammentreffens oft sehr verschiedenartiger, theils psy-

stärker, theils organischer Affectionen der Seele ist, und daß mithin den Inhalt des Gefühls nicht das Selbst der Seele, sondern nur der vorübergehende Erfolg dieser mannichfaltigen Affectionen bildet. Der gemeine Sprachgebrauch wendet das Wort richtiger an, indem er meist darunter das Gefühl versteht von der Stärke, Größe, Bedeutung unsrer Kräfte und Fähigkeiten, unsrer Befugnisse und Ansprüche, das Gefühl unsrer persönlichen Würde, unsrer persönlichen Vorzüge, Verdienste &c. In diesem Sinne hat es das Selbstbewußtseyn, weil die Selbstvorstellung zu seiner Voraussetzung, und muß allerdings als ein eigenthümliches Gefühl von andern ausgetrennt werden. Aber in diesem Sinne gehört es, wenn auch nicht ganz, doch von Seiten des einen seiner wesentlichen Factoren, zu jenen Gefühlen, welche der Seele aus ihrem Verhältniß zu andern Menschen-seelen entspringen. Denn dieses Selbstgefühl entsteht nicht mit der bloßen Bethätigung unsrer Kräfte und Anlagen, noch aus dem bloßen Triebe danach. Die Bethätigung derselben muß ihm vielmehr vorausgegangen seyn; ich muß mittelst ihrer bereits eine Vorstellung von dem Maaße meiner Fähigkeiten, von der Berechtigung meiner Ideen, von dem Werthe meiner Bestrebungen und Handlungen &c. gewonnen haben, wenn das Gefühl entstehen soll. Diese Selbstvorstellung ist allerdings der Hauptfactor, der anscheinend unmittelbar das Gefühl hervorruft; aber es entsteht in Wahrheit doch nicht durch sie allein, sondern nur wenn sie zusammentrifft theils mit der vergleichenden Reflexion auf die Fähigkeiten, Erfolge und Werke Andern, theils mit dem Streben, unsre Fähigkeiten in ihrer Größe und Bedeutung, unsre Ideen in ihrer Berechtigung &c. zur Geltung zu bringen. Je schwächer dieß Streben ist, desto schwächer wird auch das Selbstgefühl erscheinen; könnte jenes gänzlich fehlen, so würde auch dieses wegfallen, weil die Selbstvorstellung als Bespiegelung im eignen Werth wegfallen würde. Selbst das Gefühl der allgemeinen Menschenwürde, an der die eigne Persönlichkeit ohne alles Verdienst nur Theil hat, ist bedingt durch das Streben, der allgemeinen Menschenwürde gemäß zu handeln und behandelt zu werden: wo dieß Streben gänzlich mangelt, wird auch von jenem Gefühle nichts zu spüren seyn. Nur weil der Trieb, sich selbst und seine Kräfte, Ideen, Tendenzen &c. geltend zu machen, ein allgemein menschlicher, wenn auch nach Grad und Maaß, Inhalt und Ziel sehr verschiedener ist, erscheint auch das Selbstgefühl im obigen Sinne so allgemein, daß man es überall

voraussetzen kann. Je kräftiger und entschiedener der Trieb sich regt und je mehr er sich befriedigt findet, je mehr also ihm und dem Inhalte der Selbstvorstellung die Wirklichkeit entspricht oder zu entsprechen scheint, desto größer wird das Lustgefühl seyn, das mit dem Selbstgefühl als dessen Tonus sich verbindet; je entschiedener das umgekehrte Verhältniß obwaltet und unsrer Wahrnehmung sich ausdrängt, desto stärker wird das Unlustgefühl seyn, das dem Selbstgefühl sich beimischt. Eine Reihe bedeutender Erfolge, die wir erringen, werden unser Selbstgefühl heben, aber auch empfindlicher machen, weil sie zugleich unser Streben selbst wie den Inhalt unsrer Selbstvorstellung erhöhen werden. Die entgegengesetzte Erfahrung, häufige Enttäuschungen und Demüthigungen, werden dagegen leicht jene habituelle Depression des Selbstgefühls hervorrufen, welche die Thatkraft der Seele lähmt, weil sie ihr einen Hauptimpuls zur Thätigkeit raubt. Aus derselben Quelle entspringen dann auch eine Reihe einzelner Gefühle: die Unlustgefühle des Verdrusses, Aergers, Jorns aus dem Zusammentreffen von Ereignissen, Umständen, Handlungen oder Reden Andern, kurz von Anschauung oder Vorstellung, die mit unsrer Selbstvorstellung und den von ihr bedingten Strebungen und Ansprüchen in Widerspruch stehen und daher unser Selbstgefühl verletzen; die Lustgefühle der Anerkennung, der Ermuthigung, des Selbstvertrauens aus dem Zusammentreffen entgegengesetzter, dem Inhalt unsrer Selbstvorstellung entsprechender Wahrnehmungen und Vorstellungen, die unser Selbstgefühl beleben und steigern. — Aus derselben Quelle endlich stammen eine Anzahl ethischer Gefühle mit ihrem besondern Inhalt und Tonus, wie wir im Folgenden sehen werden. —

Alle Gefühle ohne Ausnahme können zu stärkeren oder schwächeren Affecten sich steigern. Herbart bestreitet diesen bisher allgemein angenommenen Satz, indem er bemerkt, daß das Gefühl der Freude an Dingen, die wir bleibend besitzen, bis zu großer Intensität sich erhöhen könne, ohne darum zum Affect zu werden. Er will deshalb Gefühl und Affect nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ dadurch unterschieden wissen, daß die Gefühle das Gleichgewicht der Vorstellungen, Urtheile, Strebungen u. ungestört lassen, die Affecte dagegen es stören und aufheben. Allein wenn auch nicht alle Gefühle eine solche Störung, wie sie Herbart meint, hervorzurufen fähig seyn sollten, so folgt daraus noch nicht, daß sie qualitativ von den Affecten unterschieden seyen. Denn

die Störung des f. g. Gleichgewichts der Seele zeigt thatsächlich sehr verschiedene Grade. Ein Schwache, oft nur bei scharfer Selbstbeobachtung bemerkbare Störung des Gleichgewichts hat jedes Gefühl zur Folge. Wir nennen aber nur diejenigen Gefühle Affecte, welche eine merkbare, mehr oder minder stark hervortretende Erschütterung der ganzen Seele und damit jene Aufhebung ihres f. g. Gleichgewichts, d. h. des habituell gewordenen Verhaltens ihrer Strebungen, Neigungen, Begehrungen, ihrer anderweitigen Gefühle und Empfindungen, oft auch der habituellen Ordnung ihrer Vorstellungen, zur Folge hat. Das Gefühl der Traurigkeit, der Besorgniß, des Verdrusses u. hat ganz denselben Ursprung, Inhalt und Tonus wie der Affect des Grams, der Angst, des Jorns u.: nur das Maaß der Stärke unterscheidet sie von einander. Denn je stärker ein Lust- oder Unlustgefühl die Seele afficirt, desto stärker wird es auch unser Streben und Gegenstreben, unser Begehren und Verabscheuen erregen, und die Begierde wiederum Vorstellungen, Erwägungen u. hervorrufen, die ihrerseits wieder von andern Gefühlen begleitet seyn können; und so wird eine Fluctuation widerstreitender Gefühle, Strebungen, Vorstellungen, d. h. jene f. g. Störung des Gleichgewichts entstehen, die im Grunde nur eine heftige Aufregung, d. h. eine heftige Affectio der Seele ist. Es läßt sich daher zwischen Gefühl und Affect keine bestimmte Gränze ziehen: bei einem ruhigen, phlegmatischen Menschen wird ein ungewöhnlich heftiges Gefühl den Character des Affects annehmen, das bei einem Sanguiniker oder Choleriker das alltägliche Maaß der Stärke nicht übersteigt und für ihn daher bloßes Gefühl bleibt. Ebenso können die Umstände und Veranlassungen, die ein Gefühl zur Heftigkeit des Affects erhöhen, sehr verschiedenartiger Natur wie von sehr verschiedenem Erfolg seyn. Nur so viel hat im Allgemeinen die psychologische Beobachtung festgestellt, daß ein krankes, schwaches, besonders reizbares Nervensystem in der Regel auch eine besondere Heftigkeit der Gefühle mit sich bringt oder daß die Gefühle, wo sie auf ein solches Nervensystem treffen, leichter jene Erschütterung der Seele hervorrufen, welche den Affect charakterisirt; daß Menschen von reizbarer, lebhafter Phantasie leichter in Affect gerathen als andre, und daß im Allgemeinen diejenigen Gefühle (z. B. das Gefühl der Besorgniß, des Aergers, der Beschämung, der Schande, der Eifersucht), welche aus dem Zusammentreffen der Vorstellung mit besonders mächtigen tiefgewurzelten Strebungen, Neigungen und Begehrungen ent-

springen, zumal wenn mit ihnen das Gefühl der Ueberraschung sich verknüpft, am häufigsten und Leichtesten bis zum Affect sich steigern. Dasselbe Ereigniß daher, das in dem einen Menschen nur einen leisen, rasch verklingenden Gefühlswiderhall findet, kann einen Andern in so heftigen Affect versetzen, daß er nicht mehr weiß was er thut. Die Psychologie muß sich damit begnügen, die Möglichkeit dieser Erscheinungen in dem Ursprunge der Gefühle und ihrem durch ihn bedingten Inhalt und Tonus nachgewiesen zu haben. Eine speciellere Erörterung der Affecte könnte nur wiederholen, was die Darstellung des Gefühlslebens bereits ergeben hat.)* —

II. Das Vorstellungsleben der Seele.

Auf welche Weise die Vorstellungen überhaupt als Inhalt des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns entstehen, haben wir im ersten Abschnitt des Näheren nachgewiesen. Aber die Seele bildet sich nicht nur Vorstellungen, sondern sie lebt auch in und mit ihren Vorstellungen. Fortwährend führen ihr die Sinne neues Material zu neuen Vorstellungen zu oder veranlassen sie zur Reproduction der alten; fortwährend aber ist auch sie selbst aus eignen Motiven (Gefühlen — Strebungen — Neigungen 2c.) reproductiv thätig, verknüpft, ordnet, gliedert die alten wie die neuen Vorstellungen, analysirt die einzelnen, löst gegebene Reihen und Vorstellungskomplexe auf, um sie in einen neuen Zusammenhang, in neue Beziehungen zu bringen, u. s. w. Auch während des Schlafes hört diese Thätigkeit nicht auf; denn es ist, wie wir gesehen haben, mit großer Sicherheit anzunehmen, daß es einen völlig traumlosen Schlaf nicht giebt. Selbst wenn wir aller Vorstellungen uns entschlagen wollten, wir vermöchten es nicht:

*) Ueber die oft sehr gewaltsame, bis zu Erkrankung und Tod sich steigende Wirkung der Gefühle und Affecte auf den Organismus, wie über den Reflex und Ausdruck derselben in Haltung, Bewegungen, Mienen und Gebärden des Körpers macht Domrich (a. a. O. S. 207 ff.) treffende Bemerkungen, welche zwar beweisen, daß das Nervensystem nicht nur auf die Seele, sondern auch die Seele auf das Nervensystem einen mächtigen Einfluß übt, welche aber ebenso wenig, wie über das Lachen und Weinen, uns darüber aufklären, warum der Furchtsame zittert, der Erschreckte erstarrt, der Erstaunte die Augen aufreißt, der Verlegene sie senkt, der Beschämte und der Zornige erröthet, der Geängstete, Erschreckte erbleicht u. s. w.

es ist uns schlechthin unmöglich, unser Bewußtseyn alles Inhalts zu entleiden. Der Versuch zeigt: auch wenn wir absichtlich von allen gegebenen Objecten abstrahiren, alle Vorstellungen entlassen und abweisen, d. h. wenn wir unsern Willen nicht nur aller Macht über unsre Vorstellungen entkleiden und ihn gänzlich in Ruhestand versetzen, sondern durch ihn sogar eine Gegenwirkung gegen das Eintreten von Vorstellungen zu üben suchen, dennoch füllt sich unser Bewußtseyn anscheinend von selbst mit — allerdings unklaren — Vorstellungen, die anscheinend in eigner Bewegung so rasch an unsrer Seele gleichsam vorüberziehen, daß wir meist nur ein schwaches Bewußtseyn von dem Strom derselben überhaupt, nicht aber von den einzelnen Wellen, aus denen er besteht, haben. —

Auf diese Thatsachen gestützt, hat man die Vorstellungen als selbständige Elemente betrachtet, welche, nachdem sie einmal entstanden, unabhängig von der Seele und ihrer Thätigkeit nach eignen Normen und Gesetzen sich vereinigen, verschmelzen, in Reihen sich gliedern, in Complexe zusammengehen, aber auch sich scheiden, einander gegenüberreten, sich gegenseitig zu verdrängen suchen. Man hat demgemäß das Bewußtseyn wie einen innern Schauplatz gefaßt, auf dem die Vorstellungen sich der Seele präsentieren, und der niemals gänzlich leer werden kann, weil allen Vorstellungen von Natur das Streben einwohne, sich zum Bewußtseyn zu bringen, weil also alle fortwährend nach jenem Schauplatz hinstreben und somit gleichsam an der „Schwelle“ desselben sich sammeln, um sofort einzutreten, sobald sie Raum gewinnen oder stark genug sind, um andre aus dem Bewußtseyn zu vertreiben. Von diesem Gesichtspunkt aus hat man das ganze innere Leben der Seele zu überschauen und zu erklären versucht.

Ob und wie weit dieser (von Herbart aufgestellten, von Beneke, Fortlage u. A. adoptirten und weiter entwickelten) Hypothese — denn mehr als eine Hypothese ist die Ansicht nicht, — eine wissenschaftliche Berechtigung zukomme, wird von der Entscheidung der Vorfrage abhängen: Wie und wodurch vermögen einmal entstandene Vorstellungen, nachdem sie aus dem Bewußtseyn entschwunden, doch gleichsam latent in der Seele sich zu erhalten, so daß sie unter Umständen in's Bewußtseyn zurückkehren oder zurückgerufen werden können? Worauf also beruht die Erinnerung, das Gedächtniß? Kurz, was geschieht mit den

Vorstellungen, nachdem sie, aus welchem Grunde auch immer, das Bewußtseyn verlassen haben oder von ihm verlassen sind? —

Unser Bewußtseyn im engeren Sinne leidet, wie wir gesehen haben, an einer großen „Enge“: genau genommen, vermögen wir in jedem einzelnen Zeitmomente immer nur Eine Vorstellung uns zum Bewußtseyn zu bringen und in ihm festzuhalten. Der Grund davon liegt, wie gezeigt, darin, daß unser Bewußtseyn auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht, indem uns ein Sinnes Eindruck, ein Gefühl u. nur dadurch zum Object, immanent gegenständlich wird, daß wir es von unsrem Selbst und von andern Objecten unterscheiden. Das vermögen wir aber immer nur mit Einem Sinnes Eindruck, Einem Object zu thun. Wir können aber ein Object vom andern nur unterscheiden, indem wir eines auf das andre beziehen: unser Unterscheiden involvirt eine Bewegung von einem zum andern; und davon ist zwar wiederum die Folge, daß in jedem Momente nur dasjenige Object, auf welches unsre unterscheidende Thätigkeit sich richtet, den directen Inhalt, den Richt- oder Centralpunkt unsres Bewußtseyns bildet; andererseits aber folgt zugleich, wie wir gesehen haben, daß jede solche Centralvorstellung von Nebenvorstellungen begleitet ist und insofern nicht einzig und allein unser Bewußtsein füllt, nicht den ganzen Inhalt desselben ausmacht (vgl. oben S. 33 f.). Denn weil wir das erste Object, indem wir es auf das zweite beziehen, implicite mit dem zweiten verbinden (synthesiren), verschwindet es nicht gänzlich aus dem Bewußtseyn, sondern der Beziehungspunkt, der es mit dem zweiten verbindet, wird zu einem Momente des letzteren selbst, und bleibt daher im Bewußtseyn gegenwärtig, solange wir das zweite Object im Auge behalten. An diesem Beziehungs- und Verbindungspunkte hängt aber gleichsam das erste Object, und bleibt daher implicite ebenfalls gegenwärtig, nur nicht als directer Inhalt (Richtpunkt) des Bewußtseyns, sondern als Inhalt einer Erinnerung, d. h. als ein Etwas, von dem wir uns bewußt sind, daß es eben noch Inhalt unsres Bewußtseyns war. Nur weil wir uns in diesem Sinne des ersten Object's erinnern, indem wir das zweite in's Auge fassen, vermögen wir des Unterschieds beider und damit ihrer Bestimmtheit uns bewußt zu werden und so uns überhaupt bestimmte Vorstellungen zu bilden. Daher die discursive Form unsres Vorstellens und Denkens: wir vermögen nur dadurch, daß wir die nach einander auftretenden Vorstellungen aneinanderreihen oder mit einander verknüpfen,

eine Vielheit von Vorstellungen zu haben und ihrer Vielheit wie ihrer Folge und Verbindung uns bewußt zu werden.

Schon hier, bei der ersten Bildung unsrer Vorstellungen, bei der ersten Beziehung und Verknüpfung derselben, ist sonach die Erinnerung mit wirksam. Ihr Inhalt erscheint als ein an den Beziehungspunkt der unterschiedenen Objecte gebundenes und damit in der bewußten Seele zurückbleibendes Residuum der eben gehalten, eben verschwindenden Vorstellung, jenen physiologischen „Nachbildern“ vergleichbar, die wir von einem Gegenstande, nachdem wir ihn einige Zeit angesehen haben, gleichsam im Auge zurückbehalten. Diese Fähigkeit, den erhaltenen Eindruck eine Zeit lang aufzubewahren und psychisch geltend zu machen, besitzt nicht nur der Augennerv, sondern, in geringem Maaße, wahrscheinlich jeder Sinnennerv, wenn sie auch nur bei jenem allein mit voller Sicherheit sich nachweisen läßt. Nach der physiologischen Seite hin wird ohne Zweifel die Erinnerung durch diese Fähigkeit der Sinnennerven bedeutsam unterstützt: derjenigen Vorstellungen, die wir dem Auge, d. h. demjenigen Sinne verdanken, welchem jene Fähigkeit in höherem Maaße inhärirt, vermögen wir uns im Allgemeinen auch am leichtesten und bestimmtesten zu erinnern. Man kann daher (mit Domrich, a. a. O. S. 53 f. 58 f.) sagen, jeder Sinn habe sein eignes Gedächtniß. Denn abgesehen von der nothwendigen Betheiligung des Gehirns überhaupt an der Betthätigung des Erinnerungsvermögens, wirken wahrscheinlich bei der Reproduction vergangener Sinnesperceptionen die verschiedenen Sinnesnerven insofern mit, als sie durch den Impuls, der die Seele zur Reproduction jener veranlaßt, ihrerseits miterregt werden, und damit diejenige Sinnesempfindung, durch welche die Perception ursprünglich vermittelt war, wenn auch nur schwach und unbestimmt, wieder ersteht. Aber nur unterstützt wird das Erinnerungsvermögen durch das Gedächtniß der Sinne. Denn wir erinnern uns ja nicht nur unsrer sinnlichen Vorstellungen, Wahrnehmungen, Erlebnisse, sondern auch der allgemeinen Begriffe, die wir uns gebildet haben, der Principien, Ideen, Willensacte 2c., an deren Entstehung die Sinnesnerven schlechthin keinen Antheil hatten. Der Act der Erinnerung kann daher mit dem Quasi-Gedächtniß der Sinnesnerven nur verglichen, keineswegs identificirt oder unter Einen Begriff zusammengefaßt werden; das haben wir oben aus physiologischen Gründen bereits darge-
gethan. Die Erinnerung, wie sie gleich bei der ersten ursprüng-

lichen Entstehung unsrer Vorstellungen mitwirkend auftritt, erscheint vielmehr als eine besondere Fähigkeit oder Eigenschaft des Bewußtseyns, kraft deren wir uns bewußt werden, daß etwas Inhalt unsres Bewußtseyns war. Dieß Bewußtseyn ist gleichsam die erste fundamentale Erinnerung, die Bedingung aller Einzelerinnerungen. Denn wenn wir uns nicht erinnern, nicht bewußt werden, daß eine Vorstellung schon einmal Inhalt unsres Bewußtseyns war, so vermögen wir nicht nur uns auf sie nicht zu besinnen, sondern sie auch gar nicht als erinnerte Vorstellung zu fassen: sie erscheint uns vielmehr nothwendig als eine neue Vorstellung, die wir noch nicht gehabt haben. Auch dieß aller Erinnerung zu Grunde liegende Bewußtseyn ist indeß wiederum nur der Erfolg eines Actes der Unterscheidung. Es beruht darauf, daß wir jede neue Vorstellung, indem sie entsteht und Inhalt des Bewußtseyns wird, unwillkürlich von derjenigen, die damit aus dem Bewußtseyn schwindet, unterscheiden; eben damit werden wir uns dieses Schwindens und implicite der Vorstellung als schwindender bewußt. Der vergangene Inhalt des Bewußtseyns, eben weil er mit Bewußtseyn vergangen ist, bleibt insofern Inhalt des Bewußtseyns, als wir neben der wechselnden Mannichfaltigkeit der präsenten Vorstellungen uns fortwährend bewußt bleiben, daß wir eine Menge von Vorstellungen gehabt haben. Dieß Bewußtseyn begleitet nur nebenher in dunkler Allgemeinheit das Bewußtseyn der präsenten Vorstellungen, wenn deren Inhalt gar keine Beziehung und Verbindung mit einem vergangenen Vorstellungsinhalt hat. Denn wo jede solche Beziehung fehlt, da fehlt auch die Beziehung zwischen dem Bewußtseyn des gegenwärtigen und dem Bewußtseyn des vergangenen Inhalts. Wo dagegen dem gegenwärtigen Inhalte eine solche Beziehung inhärrt und damit implicite Inhalt des Bewußtseyns wird, da tritt unmittelbar das Bewußtseyn dieses vergangenen Inhalts aus dem allgemeinen Bewußtseyn unserer vergangenen Vorstellungen heraus und vereinigt sich mit dem gegenwärtigen, d. h. da erinnern wir uns dessen, was einst Inhalt unsres Bewußtseyns war. Nur in solchen Fällen des Wiederhervortretens eines vergangenen Bewußtseynsinhalts sprechen wir von „Erinnerungen“, die wir haben, — nur um ihretwillen pflegt man wohl ein besonderes Vermögen der Erinnerung anzunehmen.

Allein die einfachsten nächstliegenden Fälle, durch die wir von dem Erinnerungsvermögen Kunde gewinnen, beweisen gerade, daß

es kein besondres Vermögen der Seele ist. Wenn wir einen Gegenstand, den wir gestern gesehen haben, heute wieder erblicken, so erinnern wir uns, daß wir ihn bereits gesehen haben; die Erinnerung tritt ganz unwillkürlich ein, es bedarf keines besondern Actes der Seele, die genaueste Selbstbeobachtung läßt wenigstens nichts erkennen von einer besondern Thätigkeit der Seele, der die Erinnerung ihren Ursprung verdankte. Ganz von selbst vielmehr stellt mit der gegenwärtigen, gegebenen Vorstellung des Gegenstandes das Bewußtseyn sich ein, daß wir dieselbe Vorstellung früher bereits gehabt haben. Wenn wir daher des Morgens in unser Zimmer treten, so haben wir ganz unmittelbar das Bewußtseyn, daß uns dieselben Gegenstände umgeben, welche wir gestern und vorgestern gesehen haben: das Sehen und Wiedererkennen ist so völlig Ein Act, daß wir trotz aller Mühe das Eine nicht vom Andern zu sondern und das Wiedererkennen vom Sehen abzuhalten vermögen. Nicht die eine Vorstellung führt die andre herbei, sondern die Identität der Gegenstände wird (durch einen unbewußten Act der Vergleichung) direct wahrgenommen, weil hier mit dem Bewußtseyn des gegenwärtigen Inhalts unmittelbar das Bewußtseyn des gleichen vergangenen Inhalts erwacht. In andern Fällen, in denen zwar die präsente Vorstellung eine Beziehung zu einem vergangenen Bewußtseynsinhalt hat, aber die Beziehung nicht so eng und bestimmt ist, kommt es uns zwar zum Bewußtseyn, daß eine solche Beziehung obwaltet, aber nicht, auf welchen vergangenen Inhalt sie geht. In solchen Fällen müssen wir unser Bewußtseyn (unser Unterscheidungsvermögen) auf die Gesamtheit unserer vergangenen Vorstellungen richten und unter ihnen diejenige aufzufinden suchen, welche zu dem präsenten Inhalt in Beziehung steht, d. h. wir müssen uns auf sie besinnen, uns zu erinnern streben.

Diese Thatsachen lassen sich nur erklären, wenn wir die Erinnerung als eine Eigenschaft oder Fähigkeit des Bewußtseyns selbst fassen. Sie kann nicht wohl anders gefaßt werden, wenn wir weiter erwägen, daß wir schlechthin ausnahmslos nur desjenigen uns zu erinnern vermögen, das Inhalt unsres Bewußtseyns geworden. Was uns niemals zum Bewußtseyn gekommen, ist der Erinnerung schlechthin unfähig. Ja bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß von vergangenen Empfindungen und Gefühlen, Trieben, Strebungen, Begehrungen nur Dasjenige erinnerbar ist, was das Auffassungsvermögen an ihnen that und

von ihnen erfaßte, indem es sie zum Inhalt des Bewußtseyns machte, d. h. indem es sie in die Form der Vorstellung brachte. Denn wenn auch die Wiedererinnerung einer vergangenen sinnlichen Vorstellung die betheiligten gewesen Sinnesnerven zur Reproduction der ursprünglichen Sinnesempfindung erregt, so wird doch die reproducirte Sinnesempfindung nicht zur Selbstempfindung der Seele; wir wissen nichts von ihr und vermögen sie in ihrer Bestimmtheit, ihrer Empfindungsqualität, auch nicht zum Bewußtseyn zu bringen. Von allen psychischen Affectionen, die einstmals den Stoff der unterscheidenden Thätigkeit bildeten, erinnern wir uns vielmehr nur, daß wir sie einmal gehabt haben und daß sie auch einen bestimmten Charakter, Stärkegrad, Tonus (der Lust oder Unlust) besaßen. Aber die Empfindung, das Gefühl, der Trieb und die Strebung selbst entsteht keineswegs wieder (es sey denn, daß mit der Erinnerung zugleich das den Trieb und die Strebung hervorruhende Bedürfniß sich regt); nur die Vorstellung, die wir von ihrem Charakter u. haben, tritt wieder ein. Sie aber ist nicht die Empfindung, das Gefühl, die Strebung selbst, sondern nur der Reflex derselben im Bewußtseyn. Allerdings ruft zwar bekanntlich die lebhafteste Erinnerung an traurige wie an freudige Erlebnisse das ihnen entsprechende Gefühl hervor; aber es ist ja in diesen und ähnlichen Fällen nicht das Gefühl, das erinnert wird, sondern die Vorstellung des Erlebnisses wird erinnert, und bringt ihrerseits erst das Gefühl hervor, das daher auch ganz von ihr und ihrer Qualität, von ihrem oft veränderten Inhalt, dem Grade ihrer Bestimmtheit und Deutlichkeit u. abhängig erscheint. Ist dagegen das Gefühl selbst unmittelbar der Gegenstand der Erinnerung, so tritt es nicht als wirkliche, sondern nur als vorgestellte Affection der Seele in's Bewußtseyn. Wir erinnern uns z. B. sehr wohl, daß wir früher eine entschiedene Abneigung gegen einen Mann empfanden, dem wir jetzt in Freundschaft zugethan sind; aber diese Erinnerung stört nicht im Geringsten unser gegenwärtiges Gefühl der Zuneigung: — ein klarer Beweis, daß mit der Erinnerung nichts von der früheren antipathischen Affection der Seele zurückkehrt. Oder wir erinnern uns wohl, daß uns dereinst eine heftige Begierde nach dem Besiz eines bestimmten Gegenstandes quälte; allein trotz ihrer Deutlichkeit und Lebendigkeit weckt die Erinnerung weder die Begierde noch das quälende Gefühl wieder auf: sie bleibt erstorben, und selbst wenn wir sie wiederbeleben wollten, wir vermöchten es nicht. Ebenso

vermögen wir uns von den Sinnesempfindungen nur Dessen zu erinnern, was von ihrem Inhalt und Tonus in die Vorstellung eingegangen ist. Das ist aber keineswegs immer Alles, was die Sinnesempfindung an sich uns darbot. Vielmehr kommt uns, wie gezeigt, von jeder Sinnesempfindung nur Dasjenige zur Vorstellung, was wir bestimmt unterschieden (aufgefaßt) haben; je flüchtiger und ungenauer wir einen Gegenstand betrachteten, desto unbestimmter und undeutlicher wird unsre Vorstellung von ihm. Nur so aber, wie wir ihn ursprünglich aufgefaßt haben, genau so und nicht anders vermögen wir uns seiner zu erinnern: Alles, was uns ursprünglich entgangen oder unbestimmt und undeutlich geblieben ist, fehlt auch in der Erinnerung oder erscheint in ihr ganz ebenso unbestimmt (resp. noch unbestimmter). Nicht also die Sinnesempfindung selbst, sondern nur was von ihr Inhalt des Bewußtseyns geworden ist, erscheint in der Erinnerung wieder. Den überzeugendsten Beweis dafür liefert die Thatsache, daß in allen Fällen, wo wir wegen nachlässiger unaufmerksamer Unterscheidung den Gegenstand falsch aufgefaßt haben, nur die irrige, nicht aber die richtige Auffassung sich in der Erinnerung repräsentirt. *)

Ist aber sonach nur Dasjenige und nur in der Form und Fassung erinnerbar, was und wie es Inhalt des Bewußtseyns geworden ist, ist also alle Erinnerung nach Existenz, Form und Inhalt so fest und unbedingt an das Bewußtseyn geknüpft, daß sie mit ihm steht und fällt, so kann sie auch nur als eine Qualität oder Fähigkeit des Bewußtseyns gefaßt werden. Sie mag immerhin noch ihre besonderen — namentlich physiologischen — Bedingungen haben, so daß mit dem Bewußtseyn des gegenwärtigen nicht auch allemal das Bewußtseyn eines vergangenen, zu jenem in Beziehung stehenden Inhalts erwacht. Aber daß wir überhaupt Erinnerungen haben oder daß unsre Seele der Erin-

*) Daraus ergibt sich, daß Domrich irrt, wenn er (S. 97) behauptet, daß wir „willkürlich“ die frühere Sinnesempfindung von einem Gegenstande wieder zu erwecken vermögen und bei hohen Graden der Deutlichkeit „nicht bloß die Umrisse, sondern auch die Farben mit allen Schattirungen der früheren Beleuchtung empfinden“. Nicht die Empfindung, sondern die Vorstellung, tritt in's Bewußtseyn zurück, und kann unter Umständen allerdings einen so hohen Grad der Deutlichkeit haben, daß sie von der ursprünglichen Sinnesperception sich wenig oder gar nicht unterscheidet. Aber daraus folgt nicht, daß sie die Sinnesempfindung wiedererweckt oder von ihr erweckt wird. Nur ein sie ursprünglich begleitendes Gefühl kann sie wieder erwecken.

nerung fähig ist, kann seinen Grund nur in der Natur des Bewußtseyns haben. Und in der That ist ja das Bewußtseyn des vergangenen Inhalts, d. h. die Erinnerung, und das Bewußtseyn eines gegenwärtigen Inhalts durchaus Ein und dasselbe Bewußtseyn: es macht für das Bewußtseyn rein als solches keinen Unterschied, ob sein Inhalt der Vergangenheit oder der Gegenwart angehört. Der Grund davon liegt im Wesen und Ursprunge des Bewußtseyns selber. Weil das Bewußtseyn durch das eigne Thun der Seele, durch die unterscheidende Selbstthätigkeit entsteht, weil also die Vorstellung rein als solche nur ein Product der Seele selber ist, so ist es für das Bewußtseyn als solches nothwendig indifferent, ob die Vorstellung auf eine gegebene Veranlassung eben erst erzeugt wird oder ob sie früher erzeugt war. Die eine Vorstellung differirt an und für sich in nichts von der andern; oft sogar ist die Erinnerung eines vergangenen Ereignisses deutlicher und bestimmter als die Vorstellung einer Begebenheit, die wir eben erst erlebt haben; oft auch versinken wir dergestalt in unsre Erinnerungen, daß das Bewußtseyn der Gegenwart uns gänzlich entschwindet und die Vergangenheit an deren Stelle tritt. Aber auch wo wir uns vollkommen bewußt bleiben, daß die eine Vorstellung der Vergangenheit, die andre der Gegenwart angehört, werden doch nicht die Vorstellungen als solche, sondern nur ihr Verhältniß zu den anderweitigen Zuständen, Gefühlen, Strebungen, Thätigkeiten der Seele, namentlich die Beziehungen derselben zur Außenwelt, von diesem Unterschiede betroffen, weil nur der gegenwärtige, nicht aber der vergangene Bewußtseynsinhalt in unmittelbarer Beziehung zur Außenwelt und zur gegebenen Situation der Seele steht.

Ist es aber dasselbe Bewußtseyn, das einen gegenwärtigen Inhalt vorstellt und eines vergangenen sich erinnert, so erklärt es sich auch von selbst, daß überall, wo aus irgend einem Grunde die eine Seite des Bewußtseyns schwindet, unmittelbar die andre Seite desselben, das Bewußtseyn eines vergangenen Inhalts, hervortritt, d. h. es erklärt sich die oben angeführte Thatsache, von der wir ausgingen. Das Bewußtseyn kann niemals alles Inhalts leer erscheinen noch entleert werden, weil die Erinnerung ebenso entschieden zu seinem Wesen gehört als die Vorstellung eines gegenwärtigen Inhalts, und weil demgemäß entweder mittelst präsenter Empfindungen, Sinnesperceptionen, Gefühle, Strebungen u. bestimmte Vorstellungen hervorgerufen werden, oder

aber wo jene fehlen oder zu schwach sind, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, vergangene Vorstellungen wieder eintreten und das Bewußtseyn füllen. Dieß Wiedereintreten beruht nicht auf einer Selbstbewegung der Vorstellungen, nicht auf einer Verdrängung der einen durch die andere, sondern auf dem gegebenen Zustande der Seele, in Folge dessen sie entweder von der Außenwelt — durch welche ihre Gegenwart bedingt und bestimmt ist — sich abwendet, oder die Außenwelt dergestalt an Wirkung und Einfluß verliert, daß sie wohl Nervenreizungen, Sinnesindrücke, Empfindungen, aber keine Vorstellungen in der Seele hervorzurufen vermag. Tritt ein solcher Zustand ein, so ist er es, der das Bewußtseyn von der Gegenwart löst und eben damit das Bewußtseyn der Vergangenheit frei macht, — d. h. die Seele selbst ist es, die in Folge dieses Zustandes, oft unwillkürlich und unbewußt, ihre Aufmerksamkeit von den gegenwärtigen Sinnesindrücken, Empfindungen u. ablenkt und damit implicite den vergangenen Vorstellungen zuwendet. Eben damit treten letztere in's Bewußtseyn wieder ein, — nicht weil sie darin wie in einem Kasten aufbewahrt liegen und wieder hervorgeholt werden, nicht weil an irgend einem Orte „Residuen“ von ihnen übrig geblieben wären, auch nicht weil sie außerhalb des Bewußtseyns auf den günstigen Moment lauern, wo sie in dasselbe wieder eintreten können, — sondern weil die erinnerte Vorstellung an sich dasselbe ist, was jede durch eine gegenwärtige Sinnesperception vermittelte Vorstellung, d. h. weil sie an sich Inhalt des Bewußtseyns bleibt, ein Inhalt, der nur darum nicht fortwährend als solcher auch erscheint und erscheinen kann, weil es in der Natur des Bewußtseyns liegt, daß immer nur ein Object (mit seinen Nebenvorstellungen) der Seele immanent gegenständlich werden, d. h. als Inhalt des Bewußtseyns erscheinen kann. Der große Unterschied zwischen An-sich und Erscheinung, der durch die ganze intellectuelle Sphäre unsres Seelenlebens hindurchgeht, trifft auch die Vorstellungen. Wie das Ding-an-sich, wenn es einmal da ist, Ding ist und bleibt, möge es uns erscheinen oder nicht, so bleibt die Vorstellung, nachdem sie einmal entstanden, an sich Vorstellung, d. h. Inhalt des Bewußtseyns, Besitzthum der bewußten Seele, auch wenn sie uns nicht als Vorstellung erscheint und niemals wieder erscheinen sollte.

Daß es so ist, daß diese Annahme wenigstens den Thatfachen des Bewußtseyns am besten entspricht, und daß demgemäß nicht das Behalten der Vorstellungen überhaupt, wohl aber das Er-

scheinen oder vielmehr Wiedererscheinen der verschwundenen Vorstellungen an gewisse Bedingungen gebunden ist, beweisen gerade jene Thatsachen, auf die man sich vorzugsweise beruft, um die Hypothese von der Selbstbewegung der Vorstellungen zu stützen. An sich hat die Hypothese gar keine psychologische Basis.*) Denn was zunächst das Bewußtseyn betrifft, so ist es sicherlich kein Ort oder Raum, welchen die Vorstellungen je nach den Umständen betreten und wieder verlassen, und in welchem die Seele als müßiger Zuschauer sitzt, um ihr Kommen und Gehen anzusehen. Sodann aber, und das ist die Hauptsache, zeigt die genaueste Selbstbeobachtung des wechselnden Inhalts unsres Bewußtseyns nicht die geringste Spur von dem angeblichen „Sich-verdrängen“ der Vorstellungen, von ihrem Ringen und Streiten um den Eintritt in's Bewußtseyn. Gemeiniglich sind es die sich uns aufdrängenden Sinnesempfindungen, Gefühle u., also äußere Einflüsse, Nervenreizungen, Affectionen der Seele, welche den Inhalt unsres Bewußtseyns und seinen Wechsel vermitteln. Und wo diese zurücktreten, wo wir nachdenken, reflectiren, überlegen, folgt der Inhalt, die Form und Verknüpfung der Vorstellungen den bestimmten Gefühlen oder Gemüthsbewegungen, Absichten, Willensacten, welche zum Nachdenken u. uns veranlassen.

*) Die Hypothese widerspricht vielmehr sogar Herbart's eigener Definition vom Wesen und Ursprung der Vorstellung. Denn nach Herbart beruhen alle Empfindungen, Gefühle, Strebungen u., kurz alle primitiven Elemente des Seelenlebens, die er, wie bemerkt, unter dem Namen der Vorstellung zusammenfaßt, auf einem Thun der Seele, welches er die Thätigkeit der „Selbsterhaltung“ nennt. Alle Vorstellungen bezeichnet er als Selbsterhaltungen, weil sie ursprünglich nur dadurch entstehen, daß die Seele in ihrem „Zusammen“ mit andern einfachen Wesen („Realen“) — deren eine Anzahl ihren eignen Leib bilde — Störungen ausgesetzt sey, diesen Störungen aber Widerstand leiste, sie ab- oder zurückweise und damit sich selbst erhalte als das was sie ist, weil also alle Vorstellungen ursprünglich nur Selbsterhaltungsacte der Seele seyen. Sonach aber beruht jeder solcher Act nicht nur auf einer Thätigkeit der Seele, sondern ist eine That, die von der Seele ausgeht und in der Seele damit endet, daß und sobald die versuchte Störung abgewiesen ist. Wie diese That, nachdem sie abgethan ist, doch noch eine eigne Bewegung, eine von ihr ausgehende Einwirkung auf die Selbsterhaltungen üben könne, ist nicht nur schlechtthin unbegreiflich, sondern die Annahme involvirt einen Widerspruch, weil die Selbsterhaltungen nur abgewiesene Störungen sind und also mit deren Abweisung nothwendig Alles beim Alten bleibt, mithin nichts entsteht, das eine Bewegung oder Wirkung vollführen könnte.

Aber auch jene Zustände, die man unter dem Ausdruck des wachen Träumens zusammenfassen kann, in denen wir uns willenlos dem Spiel der Vorstellungen (Erinnerungen) überlassen und in denen anscheinend allerdings die Vorstellungen ganz von selbst kommen und gehen, sprechen bei näherer Betrachtung gegen die Hypothese und für unsre Ansicht. Denn abgesehen von den physiologischen Bedingungen, — an welche das Bewußtseyn überhaupt und mithin auch die Erinnerung gebunden ist (vergl. Thl. I, S. 175, 183) — zeigt sich als *conditio sine qua non* der Erinnerung, daß die Seele in einem Zustande verhältnißmäßiger Ruhe und Stille sich befinde, daß sie wenigstens von anderweitigen, zum vergangenen Inhalt des Bewußtseyns in keiner Beziehung stehenden Vorstellungen nicht erregt sey. Je mehr sie mit einem gegenwärtigen, sich ihr aufdrängenden oder von ihr hervorgerufenen Bewußtseynsinhalt beschäftigt ist, je größer namentlich das Interesse ist, das sie an demselben nimmt, desto entschiedener sind alle entschwundenen Vorstellungen vom Bewußtseyn ausgeschlossen, selbst wenn sie zu den gegenwärtigen in Beziehung stehen. Nur wenn die Seele umgekehrt ein Interesse hat, sich vergangener Vorstellungen zu erinnern, oder wenn sie wenigstens am präsenten Inhalt ihres Bewußtseyns kein Interesse nimmt und daher von ihm sich abwendet, treten die entschwundenen Vorstellungen wieder hervor. Und zwar im ersten Falle diejenigen, welche das Interesse, das Streben, der Wille der Seele verlangt, selbst solche, die von Anfang an in Folge ihrer ursprünglichen Entstehung nur schwach und unbestimmt waren und die seit ihrem Zurücktreten aus dem Bewußtseyn sicherlich nicht an Stärke und Bestimmtheit gewonnen haben. Oft gelingt es solchen schwachen Erinnerungen, sobald das Interesse der Seele für sie nur groß genug ist, präsente Wahrnehmungen, welche an und für sich durch die ihnen immanente Sinnesempfindung die stärksten, klarsten Vorstellungen sind, aus dem Bewußtseyn zu verdrängen, — ein evidentere Beweis, daß die Vorstellungen nicht von selbst kommen und gehen, sondern dem Ruhe der Seele folgen, und daß es nicht von ihrer Stärke, sondern von der Stärke des ihnen zugewendeten Interesses, Strebens und Willens der Seele abhängt, ob und welche von ihnen die s. g. Schwelle des Bewußtseyns überschreiten. Zu behaupten, daß eben das Interesse der Seele der betreffenden Vorstellung die nöthige Stärke verleihe, ist eine unhaltbare Ausflucht. Denn das Interesse kann die Vorstellung als solche nicht

bestimmter und deutlicher machen als sie an sich ist; jedenfalls, ist es nicht die Beschaffenheit der Vorstellung, sondern das oft eben erst entstehende Interesse der Seele für sie, also eine auf sie und ihr Wiedererscheinen gerichtete Strebung der Seele, welche ihr — möge sie dadurch stärker werden oder nicht — den Eingang in's Bewußtseyn öffnet. — Aber auch im zweiten Falle, wo die Seele, ohne ein bestimmtes Interesse für Vorstellungen der Vergangenheit, nur von der Gegenwart sich abwendet, weil diese ihr kein Interesse abzugewinnen vermag, treten die vergangenen Vorstellungen in Wahrheit nicht von selbst in's Bewußtseyn wieder ein, sondern erscheinen nur darum wieder, weil die Seele, indem sie von der Gegenwart sich abkehrt, eben damit implicite der Vergangenheit (resp. der Zukunft) sich zuwendet, — weil also die Seele eben damit, daß sie die gegenwärtigen uninteressanten Vorstellungen entläßt, implicite die vergangenen aufruft. Der Unterschied besteht nur darin, daß in diesem Falle der Ruf der Seele nicht an bestimmte, sondern an alle oder irgend welche Vorstellungen der Vergangenheit ergeht. Dennoch zeigt sich auch hier wiederum, daß nicht die Stärke oder sonstige Beschaffenheit der einzelnen Vorstellungen als solcher, sondern daß die Seele, wenn auch unbewußt und willenlos, darüber entscheidet, welche Art von Vorstellungen das Bewußtseyn betreten sollen. Denn wiederum sind es oft gerade sehr schwache unbestimmte Erinnerungen, welche in solchen Fällen momentan auftauchen; und immer haben sie alle, wenn sie auch im Einzelnen von einander differiren, doch im Ganzen und Allgemeinen ein bestimmtes Gepräge. Dieß Gepräge aber richtet sich genau nach der gerade vorwaltenden Stimmung der Seele: bei heiterer Stimmung werden heitere, bei trüber trübe Erinnerungen hervortreten. Nur darum, weil es die Seele gleichsam ihrer allgemeinen Stimmung überläßt, die Vorstellungen zu bezeichnen, welche im Bewußtseyn wiedererscheinen sollen, und weil demgemäß die Bezeichnung ebenfalls nur eine allgemeine, den allgemeinen Charakter der Erinnerungen bestimmende ist, erscheinen nach einander alle diejenigen Vorstellungen wieder, welche das gleiche, der Stimmung entsprechende Gepräge haben. —

Vornehmlich aber kommt hier die merkwürdige Thatsache in Betracht, daß wir nicht nur Vorstellungen insofern vergessen als sie niemals im Bewußtseyn wieder erscheinen, sondern daß wir uns oft auch bewußt werden, eine Vorstellung vergessen zu

haben. Beide Fälle sind wohl auseinander zu halten. Eine Vorstellung kann uns möglicher Weise unser ganzes Leben hindurch nicht wieder zum Bewußtseyn kommen, weil die Bedingungen ihres Wiedererscheinens nicht eintreten, und doch brauchen wir sie nicht vergessen zu haben, weil ja ihr bloß thatsächliches Nichtwiedererscheinen nicht beweist, daß sie nicht wiedererscheinen konnte, und weil als vergessen nur diejenige Vorstellung gelten kann, deren Erinnerung unmöglich ist. Durch zahlreiche Fälle ist wenigstens constatirt, daß Vorstellungen, die Jahrzehnte lang unerinnert geruht haben und insofern vergessen schienen, unter Umständen plötzlich wieder aufgetaucht sind. Wenn wir dagegen oft zu unserm Aerger finden, daß wir einen Namen, eine Jahreszahl, eine Begebenheit, Dertlichkeit zc. vergessen haben, so besagt dieß offenbar, daß wir uns zwar bestimmt bewußt sind, die betreffende Vorstellung einmal gehabt zu haben, uns aber ihrer nicht zu erinnern, d. h. ihr Wiedererscheinen im Bewußtseyn nicht zu bewirken vermögen. Diese alltägliche und allbekannte Thatsache beweist zunächst, daß das Erinnerungsvermögen nicht für sich besteht, sondern nur eine Eigenschaft oder Fähigkeit des Bewußtseyns ist. Denn wir könnten unmöglich uns bewußt seyn, daß die vergessene Vorstellung einmal Inhalt unsres Bewußtseyns gewesen, wenn das Bewußtseyn und das Erinnerungsvermögen verschiedene Vermögen wären. Sie beweist ferner, daß die Erinnerung nicht abhängen kann von der s. g. Stärke der (entschwundenen) Vorstellungen und dem Siege der stärkeren über die schwächeren. Denn wäre dieß der Fall, so würde nicht nur die Thatsache, daß es uns oft gelingt durch unsern bloßen Willen eine entschwundene schwache Vorstellung zurückzurufen, unbegreiflich und unmöglich seyn, es würde vielmehr unser Wille gar nichts zur Erinnerung beitragen können, sondern ohne und wider ihn würde die stärkste oder doch immer und überall ohne unser Zuthun die stärkere Vorstellung ganz von selbst in's Bewußtseyn eintreten, — d. h. es würde schlechthin unmöglich seyn, daß wir von einer Vorstellung nur das Bewußtseyn ihres einstmaligen Besizes haben, die Vorstellung selbst aber (Inhalt und Form derselben) vergessen haben könnten. Denn tritt sie von selbst in's Bewußtseyn wieder ein, so ist sie eben damit erinnert, also nicht vergessen. —

Die Thatsache beweist endlich, daß es ein Unterschied ist, ob wir die Vorstellungen, die überhaupt Inhalt unsres Bewußtseyns werden, mit oder ohne Bewußtseyn uns zum Bewußtseyn brin-

gen. Täglich nehmen wir eine Menge von Dingen wahr, womit sie, momentan wenigstens, zu Vorstellungen, Inhalt unsres Bewußtseyns werden, ohne uns bewußt zu seyn, daß sie Inhalt unsres Bewußtseyns geworden sind. Es geschieht das durchgängig bei solchen Gegenständen, die uns völlig uninteressant sind, an denen wir gleichgültig, unaufmerksam vorübergehen. Sollen wir Vorstellungen nicht bloß haben, sondern uns auch bewußt werden, daß wir sie haben, soll also mit dem Inhalt des Bewußtseyns das Bewußtseyn des Inhalts sich verknüpfen, so muß zum Acte des bloßen Wahrnehmens ein zweiter besondrer Act hinzutreten. Denn nur da gewinnen wir das Bewußtseyn, daß wir eine bestimmte Vorstellung gewonnen haben, wo und wenn wir dieselbe nicht bloß als ein erscheinendes Object, sondern zugleich als unsre Vorstellung, d. h. als inneres Moment unsrer Seele fassen, wenn wir also auf ihr Seyn in uns oder auf das Verhältniß ihres Inhalts zu uns selbst aufmerksam werden. Das aber wird nur bei solchen Vorstellungen geschehen, deren Inhalt uns irgendwie interessirt, weil er — freundlich oder feindlich — uns afficirt, unser Streben und Begehren, unsere Zu- oder Abneigung erregt, kurz zu uns selbst in Beziehung steht oder zu stehen scheint. — Nur da wo dieser zweite Act hinzugetreten und wir damit das Bewußtseyn gewonnen haben, daß die Vorstellung Inhalt unsres Bewußtseyns geworden, kann es geschehen, daß wir uns der Vorstellung selbst, dessen was sie vorstellte, zwar nicht zu erinnern vermögen, und doch das Bewußtseyn ihres einstmaligen Besizes behalten: nur so ist der anscheinende Widerspruch, daß wir wissen etwas vergessen zu haben und somit wissen es nicht zu wissen, erklärlich, weil er nur so sich löst und kein Widerspruch ist. Denn da es sonach zwei verschiedene Vorstellungen sind — die Vorstellung des Objects als Objects und die Vorstellung der Vorstellung als Moments unsres psychischen Selbst, — um deren Erinnerung es sich handelt, so ist es sehr wohl möglich, daß die eine, momentan wenigstens, nicht im Bewußtseyn wiederzuerstehen vermag, weil die Bedingungen dazu fehlen, während die andre ohne Schwierigkeit sich einstellt oder zurückgerufen werden kann. —

Aber worin bestehen nun diese Bedingungen, nicht der Erinnerung überhaupt als ursprünglicher Eigenschaft des Bewußtseyns (für welche nur die Bedingungen des Bewußtseyns selbst gelten), sondern der Erinnerbarkeit der einzelnen Vorstellungen? Steht es thatsächlich fest, daß wir Vorstellungen ver-

geffen und zwar dergestalt vergeffen, daß wir uns auch nicht erinnern sie jemals gehabt zu haben, so folgt unvermeidlich, daß keineswegs alle Vorstellungen ohne Unterschied erinnerbar sind. Die Erinnerbarkeit erscheint danach vielmehr wie eine besondre Eigenschaft, die zwar vielleicht jeder Vorstellung unter Umständen zu Theil werden kann, die aber nicht jede besitzt. Eine dieser Bedingungen haben wir soeben aufgestellt: nur diejenige einzelne Vorstellung ist der Erinnerung fähig, von der wir bei ihrer ersten Entstehung zugleich das Bewußtseyn gewannen, daß sie Inhalt unsres Bewußtseyns geworden. Dieß Bewußtseyn ist keineswegs immer ein völlig klares und bestimmtes, oft vielmehr nur sehr unklar und unbestimmt; es genügt indeß, wenn es nur überhaupt vorhanden ist. Nur da wo es gänzlich fehlt, zeigt die Erfahrung, daß mit ihm auch die Erinnerbarkeit der betreffenden Vorstellung hinwegfällt. Wir erinnern uns z. B. zwar wohl, daß wir gestern, heute, vor 5 Minuten, einer Menge von Menschen auf der Straße begegnet sind; aber obwohl wir jeden einzelnen gesehen, bemerkt und somit vorgestellt haben, sind wir doch völlig außer Stande, uns irgend eines Einzelnen zu erinnern. Der Grund ist offenbar, weil wir keinen Einzelnen beachteten, sondern die Vorstellungen, die wir gewannen, gleichgültig passiren ließen und uns daher gar nicht bewußt wurden, daß wir diese bestimmten Vorstellungen hatten. Nur dieß kam uns zum Bewußtseyn, daß wir einer Menge gleichgültiger fremder Menschen begegneten, d. h. von der Vorstellung einer solchen Menge gewannen wir das Bewußtseyn, daß wir sie hatten, vielleicht darum, weil uns die Menge auffiel, oder weil sie bei unserm Gange uns hinderlich war u. c. Eines Freundes dagegen, den wir unter der Menge trafen, einer ungewöhnlichen Erscheinung, die unser Interesse, unsre Neugierde erregte, erinnern wir uns sehr wohl. Man hat die Thatfache erklären wollen durch die Annahme, daß die Einzelvorstellungen der vielen gleichgültigen Menschen sich von selbst zur Gesamtvorstellung einer Menschenmenge „verschmelzen“ und wir daher auch nur dieser Vorstellung uns zu erinnern vermögen. Allein abgesehen von andern Bedenken (die wir alsbald zur Sprache bringen werden) genügt die Annahme nicht, weil wir auch eines einzelstehenden Hauses, Baumes u., an dem wir hier oder dort vorübergingen, uns nicht zu erinnern vermögen, wenn uns der Gegenstand nicht aus irgend einem Grunde interessirte und damit unsre Aufmerksamkeit auf sich zog.

Wir müssen sonach behaupten, daß allen Vorstellungen die Erinnerbarkeit abgeht, deren Daseyn im Bewußtseyn bei ihrer ursprünglichen Entstehung uns nicht zum Bewußtseyn kam. Dieß folgt aus dem Wesen des Erinnerungsvermögens selbst. Denn besteht das Erinnerungsvermögen überhaupt in der Fähigkeit, uns bewußt zu bleiben, daß eine Vorstellung Inhalt unsres Bewußtseyns war, — und eben deßhalb weil sie Inhalt desselben war, nicht gegenwärtig Inhalt des Bewußtseyns ist, sondern dazu nur wieder werden kann, — so folgt von selbst, daß wir uns keiner Vorstellung zu erinnern vermögen, der bei ihrer Entstehung das Bewußtseyn, Vorstellung, d. h. Inhalt des Bewußtseyns zu seyn fehlte. Denn wo das Bewußtseyn mangelt, daß die eben entstandene gegenwärtige Vorstellung Inhalt des Bewußtseyns ist, da kann auch kein Bewußtseyn davon bleiben, daß dieselbe Vorstellung Inhalt des Bewußtseyns war. Wo also eine Wahrnehmung, eine Sinnes- oder Gefühlsperception, bloße Wahrnehmung bleibt und als solche vorübergeht, wo sie nicht als Vorstellung, sondern nur als erscheinendes, zu uns in keiner Beziehung stehendes Object gefaßt wird, kann sie auch nicht im Bewußtseyn wiedererscheinen: sie ist der Erinnerung unfähig, weil sie von Anfang an nicht erinnert, d. h. nicht als ein Inneres, ein Inhalt des Bewußtseyns bestimmt, noch auch zu uns in Beziehung gesetzt und damit implicite in unser Selbstgefühl und resp. Selbstbewußtseyn aufgenommen worden ist. Was nicht erinnert worden, kann auch nicht wiedererinnert werden. —

Daraus erklärt es sich zunächst, daß wir Dasjenige, was wir auswendig gelernt oder uns besonders eingeprägt haben, auch meist gut behalten, besser wenigstens als vieles Andre. Denn durch das häufige Wiederholen derselben Vorstellungen in derselben Verbindung erhalten sie nicht nur eine schärfere Bestimmtheit für unser Bewußtseyn, sondern wir fassen sie auch dabei mit Bewußtseyn ausdrücklich als Vorstellungen. Es erklärt sich ferner umgekehrt, daß wir uns Vorstellungen von unklarem, unbestimmtem Inhalt meist nur schwer und unsicher zu erinnern vermögen, selbst wenn wir uns ihrer als Vorstellungen bewußt geworden oder ihr Inhalt für uns von Interesse war. Denn bei einer unklaren unbestimmten Vorstellung kann auch das Bewußtseyn, daß wir sie haben, und somit auch die Erinnerung nur unklar, unbestimmt, unsicher seyn. Daher die Schwierigkeit, unsrer Gefühle und Empfindungen als solcher uns mit einiger Sicherheit zu erinnern.

Dem alle bloßen Affectionen der Seele, obwohl wir uns stets bewußt sind, daß wir sie haben (denn sie sind ja immer Momente unsres Selbstgefühls, unsrer Selbstvorstellung), haben als Inhalt des Bewußtseyns, als Vorstellungen, eine kaum zu beseitigende Unbestimmtheit, weil die schwachen Affectionen sich schwer von einander unterscheiden lassen, die starken aber die Seele dergestalt aufregen, daß sie die Unterscheidung nur flüchtig und ungenau zu vollziehen vermag. Daher kann es geschehen, daß wir solcher schwacher unbestimmter Vorstellungen, momentan wenigstens, oft auch für immer, uns gar nicht wieder zu erinnern vermögen. Denn wenn auch die Vorstellungen nicht von selbst sich verschmelzen, so erscheint es doch sehr natürlich und kommt daher oft genug vor, daß wir eine unbestimmte (von andern schwer zu unterscheidende) Vorstellung mit einer ähnlichen verwechseln und damit in die andre aufgehen lassen. Je mehr ähnliche und wieder ähnliche Vorstellungen hinzutreten und gleichsam im Bewußtseyn sich ansammeln, desto öfter und leichter geschieht dieß, weil es immer schwieriger wird, sie von einander zu unterscheiden. So vermögen wir zuletzt einzelne von ihnen uns nicht mehr in's Bewußtseyn zurückzurufen, weil wir sie nicht mehr von andern ähnlichen zu unterscheiden vermögen. Daher vergessen wir besonders häufig Namen, Jahreszahlen und Zahlen überhaupt, obwohl wir uns der Personen und Begebenheiten, um die es sich handelt, noch wohl erinnern. Der Name ist an sich gleichgültig, ebenso die bloße Zahl und das Datum rein als solches; wir beachten daher beides in der Regel wenig oder gar nicht. Schon die erste Vorstellung solchen Inhalts wird mithin an Unbestimmtheit leiden, und noch unbestimmter wird das Bewußtseyn seyn, das sie als Vorstellung faßt. Wir verwechseln sie daher mit andern, um so leichter als nicht nur viele ähnliche, sondern vielfach ganz gleiche Namen, Zahlen und Daten uns vorkommen und allgemach sich anhäufen. Infolge dieser beständig zunehmenden Anhäufung geschieht es ziemlich allgemein, daß mit der Länge der Zeit nicht nur Namen und Zahlen, sondern auch viele andere unsrer Vorstellungen dergestalt verblässen, d. h. unsicher, verwechselbar, ununterscheidbar für uns werden, daß wir uns ihrer gar nicht oder doch nur sehr unbestimmt erinnern können. Nur die mehr oder minder außergewöhnlichen Ereignisse, die bedeutenden, für uns wichtigen Erlebnisse, oder Begebenheiten, Erscheinungen, Verlichkeiten u., die nicht leicht ihres Gleichen haben, bleiben un-

angetastet bestehen und stellen sich zu jeder Zeit klar und sicher im Bewußtseyn wieder ein. —

Aber der Grad der ursprünglichen Klarheit und Bestimmtheit der Vorstellungen entscheidet keineswegs allein über ihre Erinnerbarkeit. Die Erfahrung zeigt vielmehr, daß wir auch ganz schwacher und unbestimmter Vorstellungen lange und lebhaft uns erinnern, sobald nur ihr Inhalt von hohem Interesse für uns war (wie z. B. eines leisen Geräusches, das uns eine nahende Gefahr oder Errettung aus gefährlicher Lage ankündigte). Und umgekehrt vergessen wir leicht völlig klare und deutliche Vorstellungen, wenn ihr Inhalt uns gleichgültig ließ. Das Interesse also ist es vor Allem, wovon die Erinnerbarkeit der Vorstellungen wie Grad und Maaß derselben abhängt. Der Grund ist wiederum, weil wir, je mehr eine Vorstellung nach Inhalt und Form uns interessiert, desto bestimmter uns auch bewußt werden, daß wir sie haben. Daher die auffallende Fähigkeit, Schärfe und Sicherheit der Erinnerung, welche oft Bauern, Gewerbtreibende, Kaufleute u. für Namen und Zahlen und andre leicht zu vergessende Dinge zeigen, aber freilich nur für Zahlen und Namen, die ihr Geschäft betreffen. Daher umgekehrt die gleich auffallende Vergeßlichkeit stumpfer, gleichgültiger, wie flatterhafter, zerfahrener Menschen, von denen die Einen für nichts, die Andre für Alles sich interessieren, und auf welche daher der einzelne bestimmte Fall gleich wenig Eindruck macht. Daher das intensiv wie extensiv so bedeutende Erinnerungsvermögen, das in der Regel mit jedem hervorragenden Talent innerhalb seiner Sphäre verbunden erscheint. Denn das Talent ist nur ein Seelenvermögen von ungewöhnlicher Stärke und Energie; und jede Kraft der Seele involvirt, je stärker sie ist desto entschiedener, den Trieb sich zu bethätigen, — richtet sich und achtet von selbst auf diejenigen Objecte, die den Stoff ihres Wirkens und Schaffens bilden oder liefern. Daher der Sinn, das leicht erregbare Gefühl und das unwillkürliche Interesse, das der bildende Künstler für die Farben und Formen, der Musiker für die Töne, der Dichter für die Charaktere, Gemüthszustände, Thaten und Leiden der Menschen, der geborene Botaniker für die Pflanzen, der Zoologe für die Thiere u. s. w., ursprünglich besitzt. Nicht sowohl die tägliche Beschäftigung mit diesen Gegenständen, als vielmehr das infolge der Bethätigung wachsende Talent und das damit wachsende Interesse stärkt das ursprünglich schon große Erinnerungsvermögen des Begabten für

die Objecte seiner Begabung (— die zunehmende Fülle derselben würde für sich allein eher das Gegentheil bewirken und hat bei übermäßiger Ausdehnung in der That den entgegengesetzten Erfolg). — Daher endlich erklärt sich auch das durchgängige Abnehmen der Erinnerungskraft, d. h. der Erinnerbarkeit vergangener Vorstellungen, im höheren Alter. Der Grund davon liegt nicht, wie man gemeint hat, in der wachsenden Schwäche der Sinnesorgane und der daraus folgenden Unbestimmtheit der Sinnesperceptionen. Denn die Erscheinung zeigt sich auch bei solchen Greisen, die noch vollkommen scharf sehen und hören, riechen und schmecken; und zwar zeigt sie durchgängig die besondre Eigenthümlichkeit, daß gerade die Ereignisse der nächsten Vergangenheit, die in das begonnene Greisenalter fallenden Vorstellungen, am leichtesten vergessen werden, während die Erinnerungen aus früheren Zeiten, namentlich aus der Jugendzeit, in voller Lebhaftigkeit bestehen bleiben. Das kann nur daher rühren, daß naturgemäß mit zunehmendem Alter das Interesse an den äußern Dingen und Begebenheiten, an dem f. g. Laufe der Welt, mehr und mehr abnimmt und nur für innere Ereignisse des eignen Seelenlebens wach bleibt. Letztere schwinden daher auch dem Greise nicht so leicht aus der Erinnerung, vorausgesetzt, daß die Beschaffenheit des Leibes, des Nervensystems, ihm überhaupt noch ein lebendiges Seelenleben gestattet. —

Jedes Interesse und somit jede uns interessirende Vorstellung ist nun aber von einem seiner Stärke entsprechenden Gefühle begleitet; und umgekehrt erregen die verschiedenen Vorstellungen in demselben Maaße unser Interesse, in welchem sie unser Gefühl erregen. Man kann daher kurzweg sagen, die Erinnerbarkeit der Vorstellungen hängt im Allgemeinen von dem Gefühle ab, das sie begleitete oder mit ihnen in Beziehung stand. Gefühlsvermögen und Erinnerungsvermögen decken sich in der That insofern, als diejenige Vorstellung, die uns gar nicht afficirte und also vollkommen unbeachtet vorüberging, auch gar nicht erinnerbar seyn wird, während alle übrigen in demselben Maaße, in welchem sie unsre Seele afficiren, auch der Erinnerung zugänglich erscheinen. Durch das Gefühl wird die mit ihm verbundene Vorstellung gleichsam der Seele einverleibt; ihr Inhalt hört nothwendig auf ein bloß äußerliches Object zu seyn; er wird in und mit dem Gefühle implicite zu einem Momente der Seele selbst. Mit besondrer Lebhaftigkeit erinnern wir uns daher vergangener

Dinge, sobald dieselbe Empfindung (z. B. ein besondrer eigenthümlicher Geruch, Geschmack) oder dasselbe Gefühl (z. B. des Staunens, Schreckens etc.) durch einen andern Gegenstand in uns wieder erregt wird, selbst wenn derselbe an sich, in seiner objectiven Beschaffenheit, keine Beziehung zu dem erinnerten Objecte hat. Unvergeßlich insbesondre bleiben uns alle Ereignisse, die ein heftiges, andauerndes Gefühl der Freude oder des Schmerzes in uns hervorriefen; denn sie sind, wie gezeigt, die Fundamentalaffectationen der Seele, die den Tonus aller Uebrigen bedingen. In gleich lebendiger Erinnerung behalten wir alle Personen, mit denen ein Gefühl der Liebe uns verband, wie alle, gegen die wir Haß und Abneigung empfanden; und durch nichts wird unsre Erinnerung besser geschärft und leichter geweckt, als wenn es der Erzähler, der Dichter, der Historiker versteht, für die Personen, Thaten und Begebenheiten, die er uns vorführt, unser Mitgefühl, sey es als Gefühl der Zu- oder Abneigung, der Achtung oder Verachtung, der Bewunderung oder Verabscheuung zu erregen. Die alte gute Sitte, daß der Bauer seinem Sohne, nachdem er ihm die Gränzmärken des Dorfes gezeigt, eine tüchtige Ohrfeige applicirte, ist daher ein bemerktenwerther Zug seiner psychologischen Beobachtung, wie sie das Volk zuweilen macht. Denn nicht sowohl der Schlag selbst und der körperliche Schmerz, — der vielleicht oft genug eingetreten war und sich wiederholte, — als vielmehr das Gefühl der Verwunderung, der Ueberraschung, der Kränkung über die scheinbare, ganz unverdiente Züchtigung, wird bewirken, daß das Ereigniß und damit der Lauf der Gränzmärken, um den es sich handelt, frisch und lebhaft in der Erinnerung bleiben. —

Sonach glauben wir behaupten zu dürfen: liegt es in der Natur unsrer Seele, daß wir uns für Alles interessiren, was unsre Seele irgendwie erregt, also für alle sie innerlich bewegenden Triebe, Strebungen, Begehrungen, Absichten etc. und somit für Alles, was zu ihnen in Beziehung steht oder zu stehen scheint, aber auch für Alles, was von außen her unsre Seele stark genug afficirt, daß sie des entstandenen Gefühls sich bewußt wird, so liegt es eben damit auch in der Natur des Erinnerungsvermögens, daß es nach Grad und Maaß abhängig ist — nicht von der Beschaffenheit der Vorstellung als solcher, sondern — von dem Maaße und Grade der Seelenerregung, welche, je nach der Lage und Gemüthsverfassung der Seele, oft nur zufällig einer Vorstellung folgt und mittel- oder unmittelbar mit ihr sich verknüpft.

Dem das Interesse ist der Hebel, der die Kräfte der Seele nicht nur in Thätigkeit setzt, richtet und leitet, sondern sie auch zu höchstmöglicher Anstrengung spannt und damit ihre Wirksamkeit erhöht. —

Von diesem Gesetze wie von den anderweitigen Bedingungen der Erinnerungsfähigkeit, die wir nachgewiesen, macht nun aber scheinbar eine bedeutungsvolle Ausnahme die ganze Fülle der Begriffe oder Allgemeinvorstellungen, welche die Sprache mit fixirten Lauten bezeichnet, in deren Scheidung und Verknüpfung unser Urtheilen, Nachdenken, Forschen und Fragen, Reflectiren und Ueberlegen besteht, deren wir also zu einer menschlichen, bewußten, zu rechnungsfähigen Lebensführung schlechthin benöthigt sind. Für den Begriff als solchen, für die Allgemeinvorstellungen Mensch, Thier, Pflanze, Stein 2c. haben wir anscheinend kein Interesse noch erregen sie unser Gefühl. Und doch sind es gerade diese bei den meisten Menschen unklaren und unbestimmten Vorstellungen, die mit der größten Festigkeit in der Erinnerung haften, die auf jeden Ruf sich einstellen, deren Erinnerungbarkeit auch im höchsten Alter nicht schwindet, so lange wir überhaupt des Bewußtseyns fähig bleiben, und die wir uns sogar noch oft vergegenwärtigen können, selbst wenn wir uns der sie bezeichnenden Wörter — insolge von Gehirnkrankheit, Apoplexie 2c. — nicht zu erinnern vermögen. Die Ausnahme ist indessen doch nur eine scheinbare. Wir machen zunächst darauf aufmerksam, daß wir unsre Begriffe von einem bereits gewonnenen Bewußtseyns Inhalt (den Einzelvorstellungen) bloß durch unsre eigne unterscheidende und vergleichende Selbstthätigkeit uns bilden, und daß wir sie demgemäß von Anfang an als Vorstellungen und nur als Vorstellungen fassen, — also uns von Anfang an besonders klar und bestimmt bewußt sind, daß wir sie haben. Wir weisen ferner darauf hin, daß bei ihnen ein beständiges unwillkürliches Auswendiglernen und Einprägen, ein fortwährendes Wiederholen stattfindet; und je öfter wir eine Vorstellung als Vorstellung haben, desto fester wird auch das Bewußtseyn, daß wir sie gehabt haben, desto leichter und bestimmter also werden wir uns ihrer erinnern. Nachdem wir uns einmal von den uns umgebenden Dingen Allgemeinvorstellungen gebildet haben, ruft jede neue Erscheinung den Begriff, unter den sie gehört, unmittelbar hervor, weil sie in unmittelbarer Beziehung zu ihm steht, alles Wesentliche gemeinsam mit ihm hat, und weil wir sie als das, was sie ist, nur erkennen und bezeichnen können, wenn und

indem wir sie unter einen der gewonnenen Begriffe subsumiren. Das thun wir unwillkürlich und unbewußt, und wiederholen daher jede Allgemeinvorstellung und das sie bezeichnende Wort implicite ebenso oft als sich unter ihr befaßte Einzelvorstellungen einfinden. Eben darum aber weil hinfort jede Einzelvorstellung nur in dieser Form, durch Subsumtion unter ihren Begriff uns zum Bewußtseyn kommt, überträgt sich implicite auf ihn auch das Interesse, das wir an der Einzelvorstellung und ihrem Inhalt nehmen. Da es nur ein übertragenes ist, und da von ihm nur soviel in den Begriff eingeht als die Einzelvorstellung mit ihm gemein hat, so ermangelt es allerdings der Schärfe und Bestimmtheit, die dem Individuellen eigen ist. Dennoch ist es thatsächlich unwahr, daß der Begriff Mensch z. B. uns völlig gleichgültig lasse. Je deutlicher wir ihn uns zum Bewußtseyn bringen, desto bestimmter fühlen wir, daß er uns viel interessanter ist als der Begriff Thier oder Pflanze, und dieser wiederum interessanter als der Begriff Stein, Sand &c. . Ja auf der Höhe des menschlichen Bewußtseyns, auf der es den Charakter und die Form der Wissenschaftlichkeit gewinnt, sind es vorzugsweise die Begriffe, die uns interessiren. Das Interesse des Mathematikers für seine Formeln, des Philosophen für die abstracten Begriffe, überragt weit sein Interesse für die meisten Vorstellungen des wirklichen Lebens. Aber auch der gemeine Mann zeigt — in Folge des Wissenstriebes — wenn auch unwillkürlich und unbewußt ein Interesse für die Berichtigung und Erweiterung seiner Allgemeinvorstellungen; sie sind ihm mithin keineswegs gleichgültig.

Die Begriffe endlich erregen auch unser Gefühl, wenngleich in schwächerem Grade als die Einzelvorstellungen der Gegenstände, die sie unter sich befassen. Das Gefühl des Widerwillens, des Abscheus, das manche Personen beim Anblick einer Raze, einer Maus, einer Spinne &c. ergreift, wird sich merkbar regen auch wenn sie nur den Begriff Raze, Maus &c. sich bestimmt vergegenwärtigen; bei manchen tritt es hervor, wenn sie auch nur das Wort aussprechen hören. Umgekehrt wird den Pferdeliebhaber, den Landwirth, den Fischer &c. der lebhaft vorgestellte Begriff Pferd, Dohse, Fisch &c. ein ähnliches, angenehmes, wenn auch schwächeres Gefühl erwecken wie der Anblick von Pferden &c. Und jeden Menschen wird der Begriff Mensch, zum klaren Bewußtseyn gebracht, ganz anders anmuthen als der Begriff Thier, Pflanze &c. Auch das Gefühl mithin, das die Einzelvorstellung uns er-

aregt, überträgt sich in entsprechendem Maaße auf den Begriff.

Sonach aber werden wir behaupten dürfen, daß die thatsächlich so hohe Erinnerungsfähigkeit, welche den Begriffen und ihrer sprachlichen Bezeichnung inhärrt, unsre Ansicht von der Natur des Erinnerungsvermögens wie die dargelegten Gesetze und Bedingungen der Erinnerbarkeit nur bestätigt.

In Beziehung auf Wort und Begriff und ihren Gegensatz zur Einzelvorstellung hat man zwischen Erinnerungsvermögen und Gedächtniß unterscheiden wollen. Jenes soll das Vermögen seyn, unsre Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Gefühlsperceptionen u., kurz die gewonnenen Einzelvorstellungen uns wieder zu vergegenwärtigen; dieses dagegen die Fähigkeit, die Begriffe und ihre sprachlichen Bezeichnungen zu behalten und in's Bewußtseyn zurückzurufen. Da in der That die Erinnerungsfähigkeit der Einzelvorstellungen und der Begriffe graduell verschieden ist, so ist an und für sich gegen eine solche Bezeichnung derselben mit verschiedenen Namen nichts einzuwenden. Allein die Sprache, die deutsche wenigstens, erkennt diesen Unterschied nicht an. Wir sprechen von dem Gedächtniß, das wir unsren Lieben bewahren, von dem Gedächtniß großer Männer und ihrer Thaten, das im Volke lebt: „ich gedenke deiner, deiner Worte, Schicksale,“ und „ich erinnere mich Deiner“ u., sind völlig gleichbedeutende Ausdrücke. Und die Sprache hat Recht. Denn der Unterschied, um den es sich handelt, ist nur ein quantitativer und ergibt sich von selbst aus der Natur des Erinnerungsvermögens. Es sich beruht das Gedächtniß der Begriffe und Wörter und das Erinnern der Einzelvorstellungen auf derselben Fähigkeit und Thätigkeit der bewußten Seele. Der Gebrauch verschiedener Namen mit verschiedener Bedeutung würde daher nur den Irrthum begünstigen, als handle es sich auch um verschiedene Vermögen und Thätigkeiten. —

Andre haben einen andern Unterschied hervorgehoben. Nach ihnen wäre das Gedächtniß das allgemeinere Vermögen, die Vorstellungen überhaupt nur zu behalten, die Erinnerung dagegen die besondre Fähigkeit, die aufbewahrten Vorstellungen auch zu reproduciren, in's Bewußtseyn zurückzubringen. Nach ihnen wären also in der That zwei verschiedene Vermögen anzuerkennen und daher auch mit verschiedenen Namen zu bezeichnen. Sie berufen sich auf die Thatfache, daß wir oft eine vergangene Vorstellung, trotz unsres entschiedenen Willens und angestrongter Be-

mühungen, uns nicht zu vergegenwärtigen vermögen, während sie nach kürzerer oder längerer Frist vollkommen deutlich im Bewußtseyn sich einstellt. Daraus folge, meinen sie, daß eine solche Vorstellung, obwohl temporär nicht erinnerbar, der Seele keineswegs verloren gegangen, ihr vielmehr unbewußt fortwährend inhärire, und daß also dieß Inhären, dieß Behalten oder Aufbewahren, vom Erinnern der Vorstellungen zu unterscheiden sey. Die angeführte Thatsache ist unbestreitbar. Wir müssen indeß ihr gegenüber zunächst darauf aufmerksam machen, daß im Grunde nicht der Willensact als solcher, sondern das ihn hervorruhende Motiv es ist, worauf es bei der Erinnerung ankommt. Das Motiv aber wird stets irgend ein Interesse seyn, das wir an der zu erinnernden Vorstellung nehmen. Und dieß Interesse kann ein sehr verschiedenes seyn: es kann tief in unserm innersten Wesen liegen, ein mit unsrer Subjectivität vielfach verflochtenes, dauerndes, immer wieder erregtes seyn; es kann aber auch ein bloß äußerliches, sozusagen reinobjectives, vorübergehendes, momentan erregtes seyn. Je nach dem wird der Erfolg sehr verschieden ausfallen, weil ja, wie gezeigt, es vornehmlich das Interesse an der Vorstellung ist, das ihre Erinnerbarkeit bedingt. Das bestätigt sich, wenn wir die Ursachen, warum uns die Erinnerung trotz angestrengten Willens oft nicht gelingt, in Betracht ziehen. Sie sind u. G. in den verschiedenen Fällen sehr verschiedene. Theils ohne Zweifel sind sie zu suchen in einer vorübergehenden Leistungsunfähigkeit der Gehirnnerven, von denen wir annehmen müssen, daß sie wie bei allen psychischen Functionen, so auch bei jedem Acte der Erinnerung verschiedentlich theilhaftig sind, wenn auch ihre specielle Betheiligung sich nicht nachweisen läßt; theils beruhen sie offenbar in besondern Zuständen der Seele. Am häufigsten wenigstens tritt jene temporäre Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Erinnerung ein, wenn wir ermüdet, geistig abgespannt, oder unaufmerksam, zerstreut sind; oder wenn unser Bewußtseyn von andern Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen u. — die in keinem Connex mit der zu erinnernden Vorstellung stehen — occupirt ist; oder wenn nicht unser eignes Interesse, sondern nur ein äußerer Anlaß, oder doch nur ein geringes, momentanes, nicht unmittelbar die Vorstellung selbst betreffendes Interesse uns bewegt, die Vorstellung, um die es sich handelt, uns zu vergegenwärtigen (namentlich im letzten Falle, wo das Interesse nicht unmittelbar der Vorstellung selbst gilt, wird sie sich häufig weigern,

unserm Willen zu gehorchen); oder endlich wenn die Anforderung, uns einer Sache zu erinnern, plötzlich an uns herantritt und den Kreis von Vorstellungen, die uns beschäftigten, unterbricht. In allen diesen Fällen sind es Zustände des Bewußtseyns oder das Bewußtseyn bedingende Umstände, welche die Erinnerung temporär unmöglich machen. Sie sprechen also wiederum für unsre Auffassung der Sache und damit gegen jene Scheidung von Gedächtniß und Erinnerungsvermögen.

Es ist daher auch nicht nöthig anzunehmen, daß wenn auch nicht die vergangenen Vorstellungen selbst, doch gewisse „Reste“ (Residuen — „Spuren“) von ihnen an irgend einem Orte der Seele „aufbewahrt“ und daraus mit Hilfe des Erinnerungsvermögens wieder hervorgeholt werden. Wir sagen: an einem Orte der Seele. Denn daß der Ort irgend eine Stelle des Nervensystems sey, oder daß die bei der Production der Vorstellungen betheiligten Nerven, die s. g. „Vorstellungsnerven“, Spuren von der Art ihrer Mitwirkung in sich zurückbehalten, ist eine völlig in der Luft schwebende Hypothese, die wissenschaftlich unmöglich wird, wenn man zugeben muß, daß — wie sich gezeigt hat — nicht eine Nervenaffection, sondern ein Act der Seele, wenn auch mit Hilfe der Nerven, die (bewußte) Vorstellung erzeugt. Aber auch die Annahme eines Aufbewahrungsorts in der Seele ist zu augenfällig nach der Analogie eines Vorrathskastens gebildet, als daß sie auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könnte. Sind wir uns bewußt, daß wir jetzt eine Vorstellung von diesem oder jenem bestimmten Inhalt haben, sind wir uns ebenso bewußt, daß sie jetzt verschwindet und eine andre eintritt, so haben wir, wie bemerkt, eben damit auch das Bewußtseyn, daß wir die Vorstellung gehabt haben. Dieß Bewußtseyn bleibt in demselben Sinne, in welchem das Bewußtseyn überhaupt bleibt. Nur sofern es den vergangenen Vorstellungen gilt, gehört es ebenfalls der Vergangenheit an, und ist insofern von dem gegenwärtigen Bewußtseyn oder dem Bewußtseyn der gegenwärtigen Vorstellungen zu unterscheiden. Aber nicht es selbst als Bewußtseyn, sondern nur seinem Inhalte nach gehört es der Vergangenheit an: es selbst als Bewußtseyn, nur eben als Bewußtseyn eines nicht gegenwärtigen Inhalts, bleibt bestehen und tritt daher unmittelbar hervor, sobald der gegenwärtige Inhalt schwindet oder der vergangene, sey es unmittelbar oder in Folge eines vermittelnden Willensacts, eines äußern oder innern Anlasses, herbeigezogen

wird. Will man dieß Bleiben, diese Dauer desselben Gedächtniß nennen, so haben wir nichts dagegen. Nur muß man dabei festhalten, daß das Gedächtniß nicht nur kein Aufbewahrungsraum, sondern auch nicht einmal ein besonderes Vermögen der Seele ist, daß es vielmehr dasselbe Bewußtseyn ist, welches als Gedächtniß die Vorstellungen behält, als Erinnerungsvermögen sie sich wieder vergegenwärtigt, d. h. daß es die bewußte Seele selbst ist, welche sich bewußt ist, Vorstellungen gehabt zu haben, und welche — unter Umständen, Bedingungen — sich dieselben in's Bewußtseyn zurückeruft. Nur weil die Bedingungen weder beim Entstehen der Vorstellungen, die wir gehabt haben, noch bei ihrer Wiedererinnerung dieselben sind, und weil sie, obwohl an sich vorhanden, in manchen Fällen durch besondre Umstände am Eintreten verhindert werden, vermögen wir uns nicht aller Vorstellungen zu allen Zeiten zu erinnern. —

2. Die sogenannte Ideenassociation.

Nicht die Vorstellungen leben in der Seele, sondern die Seele lebt in ihren Vorstellungen: Das ist das allgemeine Resultat, das zunächst aus unsrer Erörterung des Erinnerungsvermögens sich ergibt. Denn obwohl das Bewußtseyn der Vergangenheit oder der vergangene Inhalt des Bewußtseyns unmittelbar hervortritt, sobald der gegenwärtige schwindet, so geschieht dieß doch nur, wenn die Seele von ihrem gegenwärtigen Bewußtseynsinhalt sich ab- und dem vergangenen sich zuwendet. Und obwohl gegenwärtige Vorstellungen einen vergangenen Bewußtseynsinhalt anscheinend unmittelbar und von selbst herbeiziehen, so ist es doch in Wahrheit die Seele, welche, durch eine gegenwärtige Vorstellung angeregt, oft mit Bewußtseyn und Willen, oft aber auch unbewußt und unwillkürlich, nach einer vergangenen Vorstellung sich hinwendet, sie unter den vergangenen aufsucht, indem sie dieselben gleichsam die Revue passiren läßt bis die gesuchte erscheint; sie ist es, welche, meist unbewußt und unwillkürlich, ihre gegenwärtigen Vorstellungen mit den vergangenen zu verknüpfen und zu diesem Behufe letzterer sich wieder bewußt zu werden sucht, oder welche, indem sie den Beziehungs- oder Verbindungspunkt zwischen einer gegenwärtigen und einer vergangenen Vorstellung an der gegenwärtigen percipirt, implicite die vergangene sich in's Bewußtseyn zurückeruft. Dieß unbewußte und un-

willkürliche Thun der Seele beruht ohne Zweifel auf einem in ihr waltenden Triebe, kraft dessen sie den gesammten Inhalt ihres Bewußtseyns nicht nur in Zusammenhang zu erhalten, sondern auch in Zusammenhang zu setzen, zu gliedern, zu ordnen bestrebt ist. Einen solchen Trieb müssen wir annehmen, weil sich durchgängig zeigt, daß alle unbewusste und unwillkürliche Thätigkeit der Seele (wie des Leibes) von immanenten Trieben angeregt und geleitet wird. Dieser Trieb, müssen wir weiter behaupten, ist ein ursprünglicher Trieb der menschlichen Seele, ein wesentliches Moment ihrer Menschlichkeit, weil er es vornehmlich ist, durch dessen mit dem ersten Anfang des Bewußtseyns eintretende Wirksamkeit wir veranlaßt werden, unsre einzelnen Sinnes- und Gefühlsperceptionen, vergangene wie gegenwärtige, zu combiniren, uns durch Zusammenfassung derselben Allgemeinvorstellungen zu bilden, sie in Beziehung zu einander und zu den Einzelvorstellungen zu setzen, sie zu componiren und zu disponiren, kurz weil durch ihn von Anfang an unsre Seele zum Denken, das eben nur ein Verknüpfen der Vorstellungen ist, angeleitet wird. Daher die hohe Bedeutung jener Fähigkeit des Gedächtnisses und Erinnerungsvermögens. Denn ohne dieselbe würde unsrer Combination nur die geringe Anzahl der jeweilig gegenwärtigen Sinnes- und Gefühlsperceptionen vorliegen; unser Denken, Begreifen, Urtheilen würde mithin dergestalt beschränkt seyn, daß es uns unmöglich seyn würde, die allgemeinen Bestimmtheiten, Qualitäten, Kräfte, Verhältnisse der Dinge aufzufassen, und daß daher von einer Erkenntniß der waltenden Gesetze in der Natur, der Gattungen und Arten der Dinge nicht die Rede seyn könnte. Daher mit der Schwächung oder Störung des Erinnerungsvermögens (infolge krankhafter Zustände des Nervensystems u.) das Sinken des ganzen geistigen Lebens. —

Auf demselben so bedeutsamen Triebe beruht auch die f. g. Ideenassociation, die psychologisch eine so große Rolle spielt und noch immer der wissenschaftlichen Begründung und Aufklärung so dringend bedarf.

Wie die Erinnerungen nicht von selbst in's Bewußtseyn sich eindrängen, nicht von selbst kommen und gehen, ebenso wenig, müssen wir behaupten, kommt den gegenwärtigen Vorstellungen eine eigne selbständige Bewegung zu. Wir leugnen entschieden, daß die Vorstellungen von selbst sich verschmelzen, verbinden, trennen, von selbst eine die andre herbeiführt oder vertreibt, —

kurz daß überhaupt die Vorstellungen selbständig der Seele gegenüberstehen und das geistige Leben derselben bestimmen.

Da dieser Satz den Ansichten bedeutender Psychologen, die in weiten Kreisen Anerkennung gefunden haben, widerspricht, so haben wir ihn nicht nur positiv zu erweisen, sondern auch die Gründe der Gegner zu widerlegen.

Wir schicken die Erinnerung voraus, daß wenn wir von Vorstellungen sprechen, wir das Wort im gewöhnlichen Sinne nehmen, in welchem es einen bestimmten Inhalt des Bewußtseyns bezeichnet. Wir leugnen also keineswegs, sondern haben es selber dargethan, daß Empfindungen und zwar sowohl Vital- oder Innenempfindungen wie Sinnes- oder Außenempfindungen, und daß Gefühle unter einander wie mit Trieben, Strebungen und Vorstellungen sich von selbst verbinden und in ihrer Verbindung uns zum Bewußtseyn kommen. Wir leugnen nur, daß Empfindungen, Gefühle, Triebe und Strebungen ohne Weiteres mit Vorstellungen identificirt oder auch nur mit demselben Namen bezeichnet werden dürfen, indem wir meinen, daß solch willkürliches Verwischen gegebener Unterschiede nur Verwirrung stiften kann und daher unwissenschaftlich ist. Unsere Behauptung beschränkt sich streng auf die Sphäre der Vorstellungen und geht demgemäß nur dahin, daß Alles, was die Form der Vorstellung erhalten hat, eben als Vorstellung nicht von selbst mit andern Vorstellungen sich verschmelzt oder associirt, noch andre hemmt und verdrängt oder von andern sich trennt, daß vielmehr allen Verknüpfungen und Scheidungen wie allem Kommen und Gehen der Vorstellungen eine Thätigkeit der Seele zu Grunde liegt. —

Wir behaupten dieß zunächst aus dem allgemeinen Grunde, der im Wesen und Ursprunge des Bewußtseyns liegt. Denn wenn die Seele, wie gezeigt, allen Bewußtseynsinhalt nur durch ihre eigne (unterscheidende) Selbstthätigkeit — zu der sie allerdings durch andre Factoren (durch die Nervenreizungen, Empfindungen u.) ursprünglich angeregt und resp. genöthigt wird, — gewinnt, so folgt von selbst, daß sie über ihre so gewonnenen Vorstellungen, über ihre eignen Thaten und Producte, auch eine bestimmende Macht behält, und daß dieselben daher von ihr und ihren Zuständen, von ihren Interessen, Thätigkeiten, Bewegungen, Strebungen u. abhängig bleiben. Dem scheint freilich sogleich die allbekannte Thatsache zu widersprechen, daß wir uns oft vergeblich bemühen, gewisse Vorstellungen aus unsrem Bewußtseyn zu

verbannen, ihr stetes Wiederkommen zu hindern. Allein bei näherer Betrachtung bestätigt die Thatsache nur unsre Folgerung. Denn wir behaupten ja keineswegs, daß die Vorstellungen stets und überall von unsrem bewußten Willen, sondern nur daß sie von den Zuständen und Interessen, Bewegungen und Thätigkeiten der Seele abhängen, zu denen nur unter andern auch der bewußte Wille gehört. Der Grund, warum jenes Bemühen oft ohne Erfolg bleibt, liegt nicht in der selbstständigen Widerstands- oder Beharrungskraft der Vorstellungen, sondern in der Ohnmacht des Willens, gewisse Zustände (Erregungen) der Seele zu mäßigen oder ganz zu beseitigen. Die Vorstellungen kommen und bleiben nicht von selbst, sondern werden von der Seele provocirt, entweder weil unsre Nerven aus physiologischen Gründen in einem so reizbaren Zustande sich befinden, daß innere und äußere Affectionen derselben, die für gewöhnlich unempfunden und unbemerkt vorübergehen, zu merklichen Empfindungen werden, die Seele aufregen und sie zu entsprechenden Vorstellungen sollicitiren (auf welchem Wege bei hoher nervöser Reizbarkeit die s. g. Hallucinationen, Fieberdelirien u. entstehen); — oder weil die Seele an dem Inhalt der Vorstellungen, um die es sich handelt, ein so intensives Interesse, sey es der Furcht oder Hoffnung, der Freude oder Trauer, der Begehrung oder Verabscheuung u., nimmt, daß eben dieß Interesse die Vorstellungen herbeizieht und festhält. In beiden Fällen ist es mithin ein Zustand, eine Erregung der Seele, wogegen der bewußte Wille vergeblich ankämpft: schwindet oder mäßigt sich die Erregung, so schwinden auch die Vorstellungen oder fügen sich gehorsam dem sie vertreibenden Willen. Nur der zweite Fall indeß ist specifisch psychischer Natur. In ihm aber zeigt sich auch am deutlichsten, daß nicht die Vorstellungen, sondern die widerstreitenden Interessen und Strebungen in Kampf gegeneinander stehen. Denn auch der Wille, der die Vorstellungen zu verdrängen sucht, ist nur der bewußte Ausdruck einer erwachten Gegenstrebung, sey es, daß jener Zustand der Erregung überhaupt uns lästig wird oder der Inhalt der Vorstellungen ein Gefühl der Unlust erweckt, sey es, daß das Bedürfniß der Ruhe sich geltend macht oder daß wir, etwa aus Rücksichten auf unsre Gesundheit, auf andre uns obliegende geistige Thätigkeit u., jenen Zustand zu beseitigen suchen. Der Wille wendet sich daher an die falsche Adresse, wenn er die Vorstellungen unmittelbar zu beseitigen strebt: nicht sie, sondern das Interesse an ihnen sollte er durch passende Gegenvorstellungen

zu beschwichtigen suchen; jedenfalls kann er nur, soweit ihm dieß gelingt, auf Erfolg rechnen. Ganz eben so verhält es sich mit den Dingen und Ereignissen, die wir zu vergessen uns vergeblich bemühen. Auch die Vorstellungen dieser Art lehren nicht von selbst bei jeder Gelegenheit wieder, sondern das Interesse, das ihr Inhalt für uns besitzt, wird immer wieder aufgeregt, und ruft die betreffenden Vorstellungen in's Bewußtseyn zurück. Verliert sich dieß Interesse, — z. B. die Erregtheit der Seele durch eine uns widerfahrne Beleidigung, durch einen schmerzlichen Verlust, eine getäuschte Hoffnung u. — so verliert sich auch die Erinnerung des Gegenstands, an dem es haftete. —

Der angebliche „Streit“ der Vorstellungen um das Bewußtseyn, ihr angebliches sich Hemmen, Drängen und Verdrängen infolge ihrer größeren oder geringeren Stärke, ist eine Annahme, die wir als eine psychologische Fiction bezeichnen müssen, weil die für sie angeführten Gründe, wie zum Theil schon angezeigt worden, bei näherer Betrachtung völlig unhaltbar erscheinen. So genau wir auch die Vorgänge unsres geistigen Lebens, den wechselnden Inhalt unsres Bewußtseyns beobachten mögen, nie und nirgend zeigt sich eine Spur von sich streitenden, drängenden und verdrängenden Vorstellungen, sondern nur von entgegengesetzten, sich widersprechenden Gefühlen, Strebungen, Neigungen, Impulsen; und auch diese streiten sich nicht um das Bewußtseyn, sondern wider einander oder um den zu fassenden Entschluß. Dieser Widerstreit beginnt und vollzieht sich zunächst unbewußt, und kommt uns nur zum Bewußtseyn, wenn er stark genug ist, um ein Gefühl der Unruhe, der Aufregung zu erzeugen, das uns belästigt und unsre Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkt. Dann aber erhält er sich auch im Bewußtseyn so lange er dauert, d. h. so lange die Gefühle, Strebungen u. in derselben Stärke und demselben Widerspruch fortbestehen und die Seele beunruhigen. Auch nachdem sie uns auf diese Weise zum Bewußtseyn gekommen, werden sie nicht zu streitenden Vorstellungen, die sich gegenseitig hemmen und aus dem Bewußtseyn zu verdrängen suchen, sondern ihr Streit selber wird zum Inhalt einer Vorstellung, und diese Vorstellung bleibt unangefochten im Bewußtseyn, so lange der Streit währt. Das ist der einfache Hergang der Sache, den die Hypothese verdreht und entstellt, wenn sie daraus einen Kampf der Vorstellungen um das Bewußtseyn macht.

Ähnlich verhält es sich mit den übrigen Thatsachen, auf die

man sich berufen hat. So ist es zwar vollkommen richtig, daß eine Sinnesempfindung uns um so leichter und bestimmter zum Bewußtseyn kommt und um so lebhafter gefühlt wird, je weniger die Seele zur Zeit von andern Vorstellungen erfüllt ist, und daß umgekehrt eine neue Vorstellung meist sehr unklar bleibt und nur einen geringen Eindruck macht, wenn die Seele mit einem andern Gegenstand beschäftigt ist. Aber die Thatfache beweist nicht, was sie beweisen soll, sondern erklärt sich einfach daraus, daß im ersten Falle die Vorstellung (Sinnesempfindung), weil sie unsre unbeschäftigte Seele, d. h. auf keine andere uns interessirende Vorstellung trifft, unsre ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht und damit uns nicht nur überhaupt, sondern auch in größtmöglicher Klarheit zum Bewußtseyn kommt; daß dagegen im zweiten Falle, wenn die Seele in eine anderweitige Thätigkeit versenkt, anderweitig erregt, auf Andres aufmerksam ist, die neu eintretende Vorstellung nur einen geringen Theil oder einen flüchtigen Moment der Aufmerksamkeit auf sich abzulenken vermag. Wie groß dieser Theil seyn wird, hängt nicht ab von ihrer quantitativen Stärke als Vorstellung (Sinnesempfindung), sondern von der qualitativen Bedeutung, die sie für uns hat, d. h. von der Stärke des Gefühls, das sie in der Seele erregt. Und auch das Gefühl erregt die Vorstellung nicht unmittelbar und allein durch eigene Kraft oder Stärke, sondern nur wenn ihr ein lebhaftes Interesse der Seele entgegenkommt. Von demselben Menschen, der vielleicht früher einmal todt gesagt worden und dessen Todesnachricht damals ohne merkliche Erregung der Seele an uns vorüberging, weil er uns unbekannt und gleichgiltig war, wird dieselbe Nachricht uns in innige Betrübniß versetzen jetzt nachdem wir ihn kennen und lieben gelernt. Hat daher eine Sinnesempfindung und die von ihr erweckte Vorstellung gar kein oder nur ein sehr geringes Interesse für uns, so wird sie auch unsre Aufmerksamkeit von den anderweitigen Objecten, die uns erregen oder beschäftigen, wenig oder gar nicht abziehen vermögen, und in diesem Falle wird sie uns auch gar nicht oder nur sehr unklar zum Bewußtseyn kommen. Nicht also die anderweitigen Vorstellungen hemmen und schwächen sie oder halten sie vom Eintritt in's Bewußtseyn zurück, nicht der Mangel an Stärke hindert sie daran, sondern die Seele wendet ihr keine Aufmerksamkeit zu und darum kommt sie uns gar nicht oder nur unklar zum Bewußtseyn. Besitzt dagegen die Sinnesempfindung und die von ihr erregte Vorstellung ein

hohes Maas von Wichtigkeit für uns, so kann sie sehr schwach und unklar seyn, und wird doch denselben Effect haben wie die stärkste und klarste, weil sie unsre volle Aufmerksamkeit auf sich lenken wird. Wir hören z. B. ein leises fernes Geräusch, das aber die wenn auch unklare Vorstellung eines geschehenen Unglücks oder einer drohenden Gefahr in uns erweckt: je stärker das Gefühl der Furcht oder Besorgniß, d. h. das Interesse ist, das an diese Vorstellung sich gleichsam anheftet, desto stärker wird die Sinnesempfindung unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, und wenn sie dieselbe ganz (dauernd) auf sich zieht, so schwinden alle anderweitigen Vorstellungen aus unsrem Bewußtseyn, nicht weil jene sie verdrängt, sondern weil wir in Folge unsres Interesses unsre ganze Aufmerksamkeit, d. h. unsre das Bewußtseyn vermittelnde und bedingende Thätigkeit, ausschließlich auf sie richten.

Man hat sich ferner auf das Erinnerungsvermögen berufen. Und es ist wiederum vollkommen richtig, daß nicht die Zeit als solche unser Gedächtniß schwächt, sondern die Menge der Vorstellungen, mit denen die Zeit ausgefüllt war. Aber diese „Abschwächung“ beruht nicht darauf, daß während des Zeitverlaufs „unähnliche“ Vorstellungen unser Bewußtseyn occupirten und kraft ihrer Unähnlichkeit oder Entgegengesetztheit andre hemmten, verdunkelten, ihnen den Wiedereintritt in's Bewußtseyn versperrten, sondern (wie gezeigt) im Gegentheil darauf, daß eine große Menge ähnlicher Vorstellungen mit der Zeit im Bewußtseyn sich ansammelt und daß je größer die Anzahl, desto schwieriger die Unterscheidung derselben von einander wird. Vor Allem aber kommt es, wie gezeigt, auch hier wieder darauf an, welche Wichtigkeit die Vorstellung, um deren Erinnerung es sich handelt, für uns hatte oder noch hat. Die Erinnerung z. B. an ein Haus, das wir einstmals gesehen, das aber gar kein Interesse für uns hatte, wird unaufhaltsam schwinden, welche Vorstellungen auch immer unser Bewußtseyn seitdem gefüllt haben oder gegenwärtig füllen mögen. Hatte dagegen das Haus aus irgend einem Grunde unser Interesse und damit unsre Aufmerksamkeit auf sich gezogen, so werden wir uns seiner mit Leichtigkeit erinnern, gesetzt auch, daß wir unterdeß viele ähnliche oder unähnliche Vorstellungen gehabt haben. Und wenn umgekehrt Vorstellungen, die wir zu vergessen wünschen, sich schwer oder gar nicht aus der Erinnerung tilgen lassen so lange unsre Seele von verwandten oder mit ihnen ver-

knüpften Objecten umgeben ist, während wir die bekanntesten und vertrautesten Dinge aus dem Gedächtniß verlieren, wenn (z. B. auf Reisen 2c.) nichts an sie uns erinnert, so sind es auch hier wiederum nicht die ähnlichen oder unähnlichen Vorstellungen, die von selbst einander in's Bewußtseyn zurückrufen oder aus dem Bewußtseyn verdrängen, sondern wiederum kommt es darauf an, wie groß das Interesse ist, das an den Inhalt der Vorstellung sich knüpft und resp. das die neuen Vorstellungen gegenüber den alten uns abgewinnen. Die Vorstellung eines Ereignisses z. B., dessen unheilvolle Folgen wir fürchten, nimmt allerdings unser Bewußtseyn dergestalt in Beschlag, daß nichts sie vertreiben zu können scheint; allein sobald nur die Furcht schwindet, indem es uns etwa gelingt, gegen die unheilvollen Folgen Vorkehrungen zu treffen, wird es uns leicht, die Vorstellung los zu werden, d. h. unsre Aufmerksamkeit auf andre Gegenstände zu lenken. Ueber unsre Interessen und Gefühle haben wir unmittelbar keine Gewalt, sie können wir nicht durch einen bloßen Willensact beseitigen oder mindern; sie verlieren sich nur, wenn die sie weckenden, die Seele erregenden Kräfte (Triebe, Strebungen, Neigungen 2c.) zu wirken aufhören, wenn die Umstände und Verhältnisse sich ändern, andre Gefühle und Interessen in uns wachrufen und damit unsre Aufmerksamkeit auf andre Objecte lenken. Dann verlieren sich auch die betreffenden Vorstellungen. Und daher mindert sich allerdings meist das Gefühl des Schmerzes um den Tod eines geliebten Menschen — wie überhaupt das Interesse an unsern gewohnten Verhältnissen und Umgebungen —, wenn wir auf Reisen gehen oder uns einer wichtigen Arbeit unterziehen. Aber es mindert sich nur, wenn und inwieweit die neuen Vorstellungen, die das Reisen uns zuführt, unser Interesse erregen. Vermögen sie dieß nicht, so mögen sie noch so neu, mannichfaltig und unsern alten Erinnerungen und gewohnten Umgebungen entgegengesetzt seyn, — sie werden keine Wirkung hervorbringen.

Sonach aber müssen wir behaupten: nicht die streitenden Vorstellungen der Seele hemmen, verdunkeln und verdrängen sich einander in Folge ihrer Entgegengesetztheit, sondern die tief in ihrer Natur liegenden Interessen der Seele können in Gegensatz und Zwiespalt gerathen, in welchem allerdings das stärkere das schwächere zeitweise unterdrücken wird, aber nur zeitweise, weil es ein ursprüngliches unvertilgbares Streben der Seele ist, ihre sie erregenden Triebe, Strebungen, Neigungen 2c. harmonisch auszu-

gleichen, aus der Aufregung und dem Zwiespalt zu Ruhe und Frieden zu gelangen. Dieß Streben kommt den schwächeren, unterdrückten Interessen (z. B. dem Wissens-, dem Thätigkeitstriebe gegenüber dem Gefühle des Grams, des Mergers u.) zu Hilfe, kräftigt sie und bringt sie allgemach wieder zur Geltung. Von dem Fort- und Ausgange dieses Kampfes, vom Stande und Verhältniß ihrer Interessen überhaupt, ist das Vorstellungsleben der Seele wie der jeweilige Inhalt des Bewußtseyns insoweit bedingt und bestimmt, wie weit er überhaupt von ihrem eignen Leben und Weben abhängig ist und ihr nicht durch äußere Einwirkungen (Vital- oder Sinnesempfindungen) unwillkürlich aufgenöthigt wird. *)

*) Diesen Satz stellen wir der Herbart'schen Lehre vom Sich-Hemmen, Verbunkeln und Verdrängen der Vorstellungen entgegen. Wir glauben sie durch die angeführten Thatfachen der psychologischen Beobachtung widerlegt zu haben. Denn soweit sie überhaupt auf Thatfachen fußt, sind dieselben unter unsern obigen Ausführungen mit begriffen (vgl. W. F. Volkmann, a. a. O. S. 101.). Die Lehre selbst im Zusammenhang ihrer Grundzüge lautet dahin: 1) Gleiche Vorstellungen fallen in Eine Vorstellung zusammen, ihr Inhalt deckt sich, ihre Stärkequantität addiren sich, 2) Heterogene Vorstellungen treten in Eine Gesamtvorstellung zusammen, wobei jede ihr Stärkequantum erhält, 3) Entgegengesetzte gleichzeitige Vorstellungen hemmen einander und gehen sodann in Eins zusammen (Volkmann, S. 91). Die ersten beiden Sätze werden wir sogleich näher in Betracht ziehen. Gegen den dritten Satz wandte schon Waitz, obwohl Anhänger Herbart's ein, daß wohl die Nervenindrücke, niemals aber die deutlichen Perceptionen derselben „gleichzeitig“ vorhanden seyen (Lehrb. d. Psychol. S. 95). Und in der That zeigt jede genauere Selbstbeobachtung, daß es, wie wir gesehen haben, vollkommen gleichzeitige Vorstellungen (bewußte Perceptionen) nicht giebt. Nervenindrücke oder Sinnesempfindungen sind allerdings gleichzeitig gegeben, aber sie kommen nur nach einander zum Bewußtseyn und nur die außerordentliche Geschwindigkeit, mit der dieß (namentlich bei den gewohnten, schon vielfach wiederholten Sinnesindrücken) geschieht, erweckt den Schein der Gleichzeitigkeit. Was Volkmann zur Beseitigung des Einwands beibringt, trifft den Punkt nicht um den es sich handelt. Denn wenn auch die Sinnesindrücke „in der Seele“ gleichzeitig „beisammen“ sind, so folgt daraus nicht, daß sie uns auch gleichzeitig zum Bewußtseyn kommen. Der stärkere, resp. interessantere Eindruck wird zuerst in's Bewußtseyn gelangen, aber nicht weil er im „Streite“ um das Bewußtseyn die schwächeren besiegt oder zurückdrängt, sondern weil er vor allen die Aufmerksamkeit der Seele erregt und auf sich zieht. Damit zeigt er sich allerdings „wirksam“; — denn der Sinnesindruck ist ja eine Affection der Seele und wirkt eben damit erregend; — aber seine Wirksamkeit geht nur auf die Seele, keineswegs auf die übrigen Sinnesindrücke, und von einem Streite derselben kann daher nicht die Rede seyn. — Ist sonach die Grundlage der Hemmungstheorie, die Gleichzeitigkeit entgegengesetzter Vorstellungen und der Streit derselben, mehr

Wie sonach die Vorstellungen nicht von selbst kommen und gehen, sondern entweder durch die Empfindungen, die Sinnes- und

als zweifelhaft, so verliert die ganze Lehre ihren Halt. Dazu kommt daß sie in ihrer weiteren Entwicklung mit sich selbst und den Thatfachen des Bewußtseyns in Widerspruch geräth. Die Hemmung soll nämlich keineswegs die Vernichtung der Vorstellung, sondern nur „die ganze oder theilweise Verminderung ihres Effects, die Bindung ihrer Wirksamkeit andern Vorstellungen gegenüber, die Aufhebung des wirklichen Vorstellens“ seyn. Und so soll es geschehen können, daß „die Vorstellung bleibt und nur das Vorstellen aufhört“ (Volkmann, S. 92). Dieser Satz ist, wenn nicht ein Widerspruch, jedenfalls ein Beweis für die innere Unklarheit der Theorie. Weil angeblich die Hemmung für die Selbstbeobachtung „als herabgesetzter Klarheitsgrad erscheint“, und weil die entgegengesetzten Vorstellungen sich „gegenseitig“ hemmen, so wird ohne Weiteres eine „Hemmungssumme“, ein „Gesammtquantum“ des an die verschiedenen Vorstellungen „Gebundenen“ angenommen, als ob die herabgesetzten Klarheitsgrade der Vorstellungen sich addiren ließen oder gar von selbst sich summirten. Diese Hemmungssumme soll um so größer seyn, „je stärker die sich hemmenden Vorstellungen und je mehr sie einander entgegengesetzt sind.“ Demgemäß werden wiederum ohne Weiteres eine verschiedene „Extensität und Intensität des Gegensatzes“, verschiedene „Gegensatzgrade“ unter den Vorstellungen angenommen. „Denn nicht alle Vorstellungen sträuben sich gleichmäßig gegen die Zusammenfassung: der Versuch, Weiß und Schwarz im Bewußtseyn zu vereinigen, stößt auf ein energischeres Widerstreben als derselbe Versuch an Weiß und Grau wiederholt“ (a. a. D. S. 92 f. 94). Aber dem widersprechen augenfällig die Thatfachen des Bewußtseyns. Denn wird die Hemmungssumme um so größer und somit die Klarheit der entgegengesetzten Vorstellungen um so geringer, je größer ihr Gegensatz ist, so würde folgen, daß Schwarz und Weiß, wenn sie im Bewußtseyn „zusammen gefaßt“ würden, nur einen sehr geringen Grad von Klarheit besitzen könnten. Aber das gerade Gegentheil findet thatsächlich statt. Denn wenn wir, etwa beim Anblick eines Schachbretts, die Perceptionen von Weiß und Schwarz dicht neben einander (d. h. unmittelbar nach einander) haben, so erscheinen beide viel klarer als die Perceptionen von Weiß und Grau. (Natürlich: denn weil sie bestimmter von einander verschieden sind, lassen sie sich auch deutlicher und bestimmter unterscheiden). Soll aber der Versuch ihrer Vereinigung im Bewußtseyn besagen, daß wir uns dasselbe Feld zugleich als schwarz und weiß vorzustellen suchen, so stößt dieß seltsame Unternehmen nicht bloß auf ein energischeres Widerstreben als bei Weiß und Grau, sondern das Eine ist eben so unmöglich wie das Andre. Aber wiederum keineswegs deshalb, weil die vorhandenen Vorstellungen sich hemmen oder widerstreben, sondern weil die Seele unmöglich das Unterschiedene als nicht unterschieden vorzustellen vermag oder was dasselbe ist, weil sie unmöglich zugleich unterscheiden und nicht unterscheiden kann. Entgegengesetzte gleichzeitige Vorstellungen gehen daher niemals „in Eins zusammen“, weder vor noch nach ihrer gegenseitigen Hemmung. Freilich wenn die Klarheit der Vorstellungen „herabgesetzt“ wird oder „was das-

Gefühlseinbrücke uns zugeführt oder von den Regungen, Trieben, Strebungen zc., kurz von den Interessen der Seele herbeigezogen und festgehalten werden, ebenso wenig verschmelzen oder associiren sie sich von selbst.

Zunächst müssen wir die Vertreter der Verschmelzungstheorie fragen: woher kommt es, daß die von selbst sich einigenden Vorstellungen nicht auch ebenso von selbst sich trennen? Das Eine geschieht doch ebenso oft wie das Andre. Wenn ich von der Farbe,

selbe heißt, die Dunkelheit eintritt“, wenn infolge zunehmender Dunkelheit „die Farbe an einem Gegenstand nicht mehr erkannt werden kann“, so werden die Vorstellungen allerdings „verträglich“ (S. 97). Aber nur darum, weil sie als „entgegengesetzte“ Vorstellungen zu existiren aufgehört haben. Denn bei zunehmender Dunkelheit werden die Sinneseinbrücke so schwach, daß sie die Seele nicht mehr zu unterscheiden vermag: eben deshalb aber hat sie auch nicht mehr entgegengesetzte, verschiedene Vorstellungen, sondern nur Eine, die Eine Vorstellung von Grau und bei völliger Dunkelheit von Schwarz. Ebenso können — aus dem oben angeführten Grunde — vergangene Vorstellungen bergestalt verblaffen, daß sie die Seele in der Erinnerung nicht mehr genau von einander zu unterscheiden vermag und sie daher mit einander verwechselt. Aber dieß Verwechseln findet nicht bei entgegengesetzten, sondern nur bei ähnlichen homogenen Vorstellungen statt, und ist nicht ein „Zusammengehen der Vorstellungen“, sondern ein Act der Seele. — Die „gänzliche“ Hemmung einer Vorstellung bezeichnet die Theorie als „Verdunkelung“; eine verdunkelte Vorstellung sey aber „ein in allen Beziehungen verdunkeltes Vorstellen“: „Der Klarheitsgrad sey Null geworden, wir sind uns der Vorstellung nicht mehr bewußt, aus ihrem Vorstellen ist ein Streben vorzustellen geworden.“ (Damit soll das Schwinden der Vorstellungen aus dem Bewußtseyn resp. die Erinnerung und das Vergessen derselben erklärt seyn.) Der Fall einer solchen „gänzlichen“ Hemmung soll nun aber nicht bei zwei, sondern nur bei drei entgegengesetzten Vorstellungen bezüglich der schwächsten eintreten können. Denn in diesem Falle sey „das Maximum der Hemmungssumme größer als die schwächste Vorstellung, und da die schwächste am meisten zu leiden habe, so könne bei einem gewissen Verhältnisse der Vorstellungsquantitäten der Hemmungsantheil derselben ihrer ganzen Stärke gleich, ja möglicherweise größer als diese ausfallen“ (S. 98 f.). Dieser Grund ist ein rein mathematischer, und fällt mithin vollständig hinweg, sobald man nicht mit Herbart'scher Einseitigkeit, im Widerspruch gegen die unzweifelhaftesten psychologischen Thatfachen, die Vorstellungen als bloße Stärke- oder Klarheitsquantitäten betrachtet, sondern auch auf ihre Qualität (ihren Inhalt und dessen Bedeutung für uns) Rücksicht nimmt. Die Thatfachen beweisen zur Evidenz, daß jede noch so schwache und unklare Vorstellung einer beliebigen Anzahl von klareren gegenüber ungehemmt im Bewußtseyn wie in der Erinnerung sich behauptet, wenn ihr Inhalt eine hohe Bedeutung für uns hat, die Seele lebhaft erregt, ein starkes Interesse weckt oder auf ein solches trifft und störend oder fördernd in naher Beziehung zu ihm erscheint.

Schmelzbarkeit, Dehnbarkeit des Goldes absehe und nur das Gewicht desselben in Betracht ziehe, so scheide ich vereinigte (complicirte) Vorstellungen. Jede Abstraction ist eine Separation; ebenso beruht alles Nachdenken, Reflectiren, Ueberlegen, Untersuchen ebenso sehr auf einem Trennen als einem Verknüpfen der Vorstellungen; und wenn ich denselben Gegenstand, den ich gestern gesehen, heute wieder erblicke, so verschmilzt allerdings das Erinnerungsbild unmittelbar in der gegenwärtigen Wahrnehmung, d. h. ich identificire beide in Betreff ihres Inhalts; aber zugleich bin ich mir deutlich bewußt, daß die erinnerte Vorstellung nicht die gegenwärtige ist, d. h. beide werden zugleich gesondert. Gleichwohl spricht die Theorie nur von der Selbstverschmelzung, Selbstcomplication der Vorstellungen; eine Selbstseparations-Theorie ist noch nicht aufgestellt worden. Das aber erweckt kein günstiges Vorurtheil für sie. Denn wenn die Vorstellungen von selbst sich verschmelzen, so liegt es in der Consequenz der Sache, die vorkommenden Scheidungen derselben gleichermassen dem eignen Thun oder Streben der Vorstellungen beizumessen. Jedenfalls ist nicht einzusehen, warum die Seele, wenn sie doch die Macht besitzt eine gegebene Einigung von Vorstellungen zu lösen, nicht auch ursprünglich selbst sie geeinigt haben sollte. —

Betrachten wir die Theorie etwas näher, so soll die Verschmelzung der Vorstellungen auf ihrer „Verschmelzbarkeit“ als einer „allgemeinen Eigenschaft“ derselben beruhen (Fortlage, I, 172). Und diese Eigenschaft soll sich zunächst darin zeigen, daß gleiche, gleichartige, homogene Vorstellungen von selbst in Eine Vorstellung zusammenfallen, ihr Inhalt sich deckt und ihre Stärkequanta sich addiren (Volkmann, S. 91). Zum Beweise dafür beruft man sich zunächst auf die oben erörterte physiologische Thatsache, daß wir mit beiden Augen und beiden Ohren nicht doppelt, sondern denselben Gegenstand, denselben Ton nur einfach sehen und hören, während doch offenbar zwei Sehbilder vorhanden seien, die als zwei auch hervortreten, wenn wir unsre Augen auf ein entferntes Object richten und dabei einen Gegenstand in der Nähe vor dieselben hinhalten. Folglich, schließt man, werden die beiden gleichartigen Sehbilder nur dann im Bewußtseyn unterschieden, wenn sie an verschiedenen Orten des Raums erscheinen; sobald sie in denselben Raum zusammentreten, werden sie im Bewußtseyn völlig Eins oder schmelzen zusammen“ (Fortlage, a. a. O.). Allein der Schluß ist offenbar falsch, wenn er die Selbstverschmelzung

von Vorstellungen beweisen soll. Denn unser gewöhnliches Einfachsehen beruht, wie wir gesehen haben, nicht darauf, daß zwei besondere „Sehbilder“ entstehen und nachdem sie entstanden, zusammenschmelzen, sondern — wie einige Physiologen wollen — darauf, daß die gleichartigen Reize homogener Netzhautstellen beider Augen im Gehirn zusammenschmelzen und daher nur Eine Sinnesempfindung in der Seele erregen, oder — nach der Meinung andrer Physiologen — daß die Seele ihre Gesichtsempfindungen nach außen projicirt und wenn sie auf Ein äußeres Object zusammentreffen, auch von Anfang an nur als Eine Sinnesempfindung faßt. Diese Eine Sinnesempfindung kann natürlich, durch Unterscheidung von andern zum Bewußtseyn gebracht, auch nur Eine Vorstellung ergeben. Ändert sich das physiologische Verhältniß, werden (wie in dem angeführten Falle) nicht mehr dieselben Netzhautstellen vom Lichtstrahl getroffen, schmelzen die Sinnesindrücke nicht in Eine Empfindung zusammen, so sehen wir doppelt, weil wir verschiedene Sinnesempfindungen haben, die wir ihrer localen Verschiedenheit gemäß auch räumlich unterscheiden. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung, d. h. der Annahme, daß das Einfach- und resp. Doppeltsehen keine psychologischen, sondern nur physiologische Gründe hat, liefert die Thatsache, daß, obwohl wir doch ebenfalls zwei Ohren (Hörnerven) haben, ein Doppelthören desselben Tones niemals vorkommt. Die Ursache dieser Differenz liegt keineswegs (wie Fortlage meint) darin, daß „in der Vorstellung der Töne kein räumliches Nebeneinander vorkomme“, — denn wir können einen Ton, der von rechts, und einen andern, der von links kommt, sehr wohl unterscheiden, auch wenn beide von gleicher Höhe und von denselben Instrumenten hervorgebracht sind; es fehlt uns also keineswegs gänzlich die Vorstellung eines räumlichen Außer- und Nebeneinander der Töne. Die Ursache liegt vielmehr in dem physiologischen Umstande, daß der die Tonempfindung vermittelnde Nerv nicht, wie die Retina, beweglich ist, daß mithin derselbe Ton niemals heterogene Theile der beiden Gehörnerven treffen, also auch nicht verschiedene Sinnesempfindungen hervorrufen kann.

Eine ähnliche Zusammenschmelzung unzähliger homogener Bilder zu Einem Erinnerungsbilde soll stattfinden, wenn wir Einen und denselben Gegenstand eine lange Zeit hindurch anschauen. „Denn hätte ich ihn nur die erste Hälfte der Zeit hindurch angeschaut, so würde ich ebenfalls ein Bild von ihm in der Erinne-

rung davongetragen haben, nur ein schwächeres; und hätte ich ihn nur die letzte Hälfte der Zeit angeschaut, so würde ohne Zweifel dasselbe stattgefunden haben: nun aber hat beides zusammen stattgefunden und folglich sind beide Bilder, welche auch hätten getrennt auftreten können, untrennbar in Eins geschmolzen" (ebd.). Der Schluß ist wiederum falsch, weil seine Prämissen falsch sind. Denn das längere Anschauen eines Gegenstandes ist keineswegs ein wiederholtes Erzeugen derselben Vorstellung, sondern weil die Sinnesempfindung Eine und dieselbe ist und bleibt (wenn sie auch anfänglich an Stärke der Nervenreizung zunimmt), so entsteht auch nur Eine Vorstellung, welche die Seele festhält, weil und so lange die sich ihr aufdrängende Sinnesempfindung anhält. Wenn daher das Anschauen unterbrochen, die Continuität der Sinnesempfindung aufgehoben wird und damit die Gesichtsbilder getrennt auftreten, indem wir etwa unsre auf den Gegenstand gerichteten Augen mehrfach schließen und wieder öffnen, so erzeugt sich zwar immer wieder dieselbe, dem Inhalte nach identische Vorstellung, d. h. wir haben das Bewußtseyn, denselben Gegenstand zu sehen, weil die wiederholt eintretenden Sinnesempfindungen ununterscheidbar dieselben sind (gerade so, wie wenn wir dieselbe Sache, die wir gestern sahen, heute wiedererblicken). Aber die Vorstellungen als solche schmelzen keineswegs in Eins zusammen, wir wissen vielmehr sehr wohl, daß wir viele rasch aufeinander folgende Wahrnehmungen desselben Gegenstandes haben und resp. gehabt haben. Nur ihren Inhalt, den Gegenstand, fassen wir als denselben, identischen, weil wir den Inhalt der einen Vorstellung von dem der andern nicht zu unterscheiden vermögen. Nicht also die Vorstellungen selber, sondern wir sind es, welche die Vorstellungen verschmelzen, identificiren, d. h. als Vorstellungen desselben Inhalts und insofern als identische fassen, obwohl sie vielleicht hinsichtlich ihrer Stärke oder Klarheit von einander differiren. Wir „müssen“ sie allerdings in diesem Sinne verschmelzen, aber nicht, weil wir ihr Zusammenschmelzen „nicht zu hindern“ vermögen, — denn in Wahrheit schmelzen sie gar nicht von selbst zusammen, — sondern weil wir gemäß den logischen Gesetzen unseres Denkens den Inhalt gegebener Vorstellungen, obwohl sie zeitlich gesondert erscheinen, als denselbigen, identischen fassen müssen, sobald wir ihn in keiner Beziehung zu unterscheiden vermögen.

„Wenn wir — behauptet man ferner — eine Person durch ein Zimmer gehen sehen, von der einen Seite kommend, von der

andern abtretend, so bewahrt unser Gedächtniß, wenn es das Bild des Zimmers in sich bewahrt, auch darin an jeder Stelle, wo sie ging, das Bild dieser Person, aber nicht so, daß diese Bilder neben einander und also statt Einer Person unzählig viele erscheinen, sondern so, daß wir uns die Person nur an irgend einem dieser Orte, z. B. im Eingang denken, dabei die ganze aufgesogene und verschmolzene Bildfülle ihrer Erscheinung auf diesen einzigen Ort concentriren, und nun dieselbe denselben Weg, welchen die Person in Wirklichkeit nahm, auch wieder in der Einbildung machen lassen. Es folgt hieraus, daß nicht bloß nach einander wahrgenommene, sondern unter gewissen Umständen auch neben einander wahrgenommene Erinnerungsbilder mit einander verschmelzen“ (S. 128). Wiederum eine falsche Folgerung. Denn in Wahrheit entsteht gar nicht ein solches Nebeneinander gesonderter Vorstellungen der Person, die wir durch das Zimmer schreiten sehen, und folglich können auch keine Vorstellungen zusammenschmelzen. Vielmehr da die Sinnesempfindung ununterscheidbar dieselbe Eine ist und bleibt, so haben wir auch nur Eine Vorstellung derselben Einen Person; diese erhält das Prädicat der Bewegung, weil wir sie sich bewegen sehen und von einer sich ändernden Umgebung unterscheiden, hört aber darum nicht auf, als Eine und dieselbe in derselben Einen Vorstellung vorgestellt zu werden. Durch dieß Prädicat tritt die Person in Beziehung zu dem Zimmer, das sie durchwandelt; beide Vorstellungen verknüpfen wir — mittelst des Prädicats der Bewegung — mit einander; und wenn wir uns des Vorgangs wieder erinnern, so erscheint — da ja die Erinnerung nur die Vergegenwärtigung einer vergangenen Vorstellung ist — dieselbe Person in derselben Bewegung durch dasselbe Zimmer. — Das ist der einfache Sachverhalt, wie er sich darstellt, wenn wir unser Bewußtseyn befragen; von einer Selbstverschmelzung der dabei theilhaftigen Vorstellungen und Erinnerungsbilder zeigt und weiß unser Bewußtseyn gar nichts: sie ist eine bloße Fiction, die in den Vorgang hineingebichtet wird.

Eben so wenig „verschmelzen“ die Gesichtsbilder einer Reihe von gleichmäßigen Gitterstäben mit einander, wenn wir, um sie zu zählen, das Auge über sie hinschweifen lassen. Die Zahl derselben durch das bloße Auge zu bestimmen, ist vielmehr nur darum so schwierig und ein Irrthum beim Zählen so leicht möglich, weil die Stäbe, aus einiger Entfernung betrachtet, sich so ähnlich sehen, daß sie nur räumlich von einander unterschieden werden können,

weil sie also um so leichter unter einander verwechselt werden, je dichter sie an einander stehen, indem damit auch ihre räumliche Unterscheidung schwieriger wird. Bei weit aus einander stehenden Stäben, auch wenn sie absolut gleich wären, wird daher stets das Zählen leicht und sicher von Statten gehen. Und doch müßten auch in diesem Falle die Gesichtsbilder zusammenschmelzen, wenn überhaupt ein Zusammenschmelzen derselben wegen der Gleichheit der Stäbe stattfände. Dieses Verwechseln ähnlicher Erscheinungen mit einander, das uns so häufig begegnet, — z. B. wenn wir beim raschen Geldzählen falsche Geldstücke passiren lassen, wenn wir einen fremden Hut, Stod, Regenschirm für den unsrigen, das Nordlicht für den Widerschein einer fernen Feuersbrunst, Sternschnuppen für fallende Sterne halten u. s. w. — beruht in keinem Falle auf einer Selbstverschmelzung der ähnlichen Perceptionen, Vorstellungen, Erinnerungsbilder, sondern auf dem Mangel an Aufmerksamkeit, d. h. auf der flüchtigen, nachlässigen, ungenauen Weise, in der wir unsre unterscheidende Thätigkeit ausüben. Nicht die Vorstellungen, sondern wir sind es, welche die Perception des falschen mit der des richtigen Geldstücks, das Erinnerungsbild unsres Hutes mit der Wahrnehmung des fremden zc., kurz die Vorstellungen ähnlicher Dinge nicht zwar mit einander verschmelzen, wohl aber für Vorstellungen desselben gleichen Inhalts halten, weil wir diesen Inhalt nicht genau unterscheiden. Und daher passiren uns solche Verwechselungen am häufigsten, wenn unsre Seele aus psychischen oder physischen Gründen aufgeregt ist, wie in Zuständen der Angst, der Furcht, des Schreckens, im Rausche, bei heftigen leiblichen Schmerzen u. s. w. Denn in solchen Zuständen sind wir nicht im Stande, die Erscheinungen genau und sorgsam zu unterscheiden. Beruhten sie auf Selbstverschmelzungen der Vorstellungen, so müßten sie offenbar schlechthin unvermeidlich seyn und die begangenen Irrthümer unverbesserlich, weil unerkennbar bleiben. Sie lassen sich aber — in gesunden normalen Zuständen — sehr wohl vermeiden und kommen uns auch als Verwechselungen zum Bewußtseyn, sobald wir nur aufmerkamer betrachten, was wir vor uns haben, d. h. genauer unterscheiden. —

Endlich meint man: wenn wir von vielen ähnlichen Gegenständen, z. B. von den vielen Pappeln einer Allee, die wir durchwandelt haben, oder von den vielen Fliegen, die in unserm Zimmer herumschwärmen, nur wissen, daß ihrer viele sind, „ohne im Stande zu seyn eine von der andern zu unterscheiden“, so sey da-

bei wiederum ein Zusammenschmelzen der Vorstellungen im Spiele. Denn „wenn ich an die Fliegen zurückdenke, so finde ich in meinem Gedächtniß gar nichts Andres vor als nur den einzigen bestimmt ausgeprägten Typus einer Fliege, zu welchem sämtliche Fliegenbilder in mir zusammenschmolzen, und welchen ich nun an jeden beliebigen Ort setze, wo ich mir eine Fliege hindenken will“ (Fortlage, S. 129). Die Thatsache ist richtig; allein der Grund, warum wir in unserm Gedächtniß nichts Andres als den bestimmt ausgeprägten Typus einer Fliege, einer Pappel u. vorfinden, liegt einfach darin, weil „wir nicht im Stande waren, eine Fliege von der andern zu unterscheiden“ oder weil wir uns nicht die Mühe gaben, noch die Mittel anwendeten, die uns in Stand gesetzt haben würden, sie von einander zu unterscheiden. Demgemäß haben wir nur bemerkt, daß alle die vielen Fliegen auf dieselbe gleiche Weise von andern Dingen unterschieden seyen; und so haben wir zwar eine Anzahl Vorstellungen („Fliegenbilder“) gewonnen, aber alle diese Vorstellungen haben denselben gleichen Inhalt: sie repräsentiren eben nur den Einen Typus Fliege. Diese Vorstellungen schmelzen keineswegs als Vorstellungen zusammen: — denn sonst würden wir nur von Einer Fliege in unserm Zimmer wissen, — sondern sie bleiben viele besondre Vorstellungen, aber weil ihr Inhalt derselbige ist, so wissen wir nur, daß viele Fliegen in unserm Zimmer sind, nicht aber wie viele noch welche besondre Fliegen. Hätten wir uns die Mühe gegeben, sie zu zählen und genau von einander zu unterscheiden, so würden wir nicht nur ihre Anzahl wissen, sondern auch bemerkt haben, daß sie untereinander keineswegs alle gleich sind, sondern bloß auf relativ gleiche Weise von andern Dingen sich unterscheiden. Wiederum also ist es nicht eine Function der Vorstellungen, sondern eine Thätigkeit der Seele, die dem ganzen Vorgange zu Grunde liegt. Es ist dieselbe Thätigkeit, welche mitwirkt, wenn wir uns beim Anblick eines Gegenstands erinnern, denselben früher schon einmal gesehen zu haben. Auch hier findet keine „Verschmelzung des Erinnerungsbildes mit dem gegenwärtigen sinnlichen Eindruck“ statt. Die gegenwärtige Vorstellung regt unser Erinnerungsvermögen an, d. h. erweckt das Bewußtseyn, daß wir eine solche Vorstellung früher schon einmal gehabt haben. Damit vergegenwärtigt sich uns die vergangene Vorstellung; und weil wir — in Folge einer rasch und unbewußt vollzogenen Vergleichung — finden, daß der Inhalt derselben dem der gegenwärtigen Wahrnehmung vollkom-

men entspreche, so nehmen wir an, daß wir denselben Gegenstand, den wir früher gesehen, wiederum vor uns haben. Zeigen sich Differenzen zwischen beiden oder ist die vergangene Vorstellung unklar und unbestimmt, so werden wir zweifeln und erst nach längerem Besinnen uns entscheiden, ob wir den Gegenstand für denselben halten sollen.

Diese Thatfache beweist zugleich, daß das „unwillkürliche Lösen eines ungetreuen Gedächtnisses“ weder auf dem „Hineinschmelzen anderer Bilder in die vorhandenen Lücken der mangelhaften Gedächtnisbilder“ beruht (Fortlage, S. 141), noch auch schlechthin unvermeidlich ist. Das angebliche „Lügen“ ist vielmehr, wie schon gezeigt, nur die Folge einer Verwechselung unklarer Erinnerungsbilder mit andern ähnlichen, und solche Verwechselungen, obwohl wir uns ihrer oft genug unbewußt schuldig machen, lassen sich doch vermeiden, wenn wir nur genau zusehen, ob unsere Erinnerung noch bestimmt und sicher ist, und wo sie es nicht ist, von jeder bestimmten Aussage abstecken. So verfahren wir auch in allen Fällen, wo auf unsere Aussage — z. B. bei einem eidlichen Zeugniß vor Gericht — viel ankommt. Allerdings indeß kann unter Umständen unsere Seele in einer so heftigen Aufregung sich befinden, daß wir so zu verfahren außer Stande seyn mögen. Aber auch in diesen Fällen sind es nicht die Vorstellungen, die von selbst „zusammenschmelzen“ oder zwischen andre „hineinschmelzen“, sondern unsere Seele ist es, die sie unwillkürlich und unbewußt identificirt oder verwechselt. —

Sonach müssen wir wiederholen: wir leugnen schlechtweg, daß die gleichen, ähnlichen, homogenen Vorstellungen von selbst zusammenschmelzen oder in Eine zusammenfallen. Und demgemäß bestreiten wir entschieden die weitere Hypothese, daß dieses angebliche Verschmelzen auf einer gegenseitigen „Attraction“ und „Attractionskraft“ der Vorstellungen beruhe (Fortlage, S. 142). Dieses grundlose Hineinmischen physikalischer Kräfte in das Leben und Wehen der Seele kann zur Erklärung der psychischen Vorgänge nichts nützen, sondern nur schaden, weil im besten Falle doch nur unsichere Analogien gewonnen werden, und weil andererseits die physikalischen Erscheinungen meist selbst noch sehr der Erklärung bedürfen. (Oder weiß Fortlage, woher es kommt, und wie es geschieht, daß der Magnet das Eisen anzieht, die Sonne alle Planeten, die Erde alle ihre Stoffe und Stoffcomplexe nach ihrem Mittelpunkt zieht?).

Die zweite Form der Selbstassociirung der Vorstellungen, die „Complication ungleichartiger Vorstellungen“, auf welche die Theorie sich beruft, nimmt noch größere Wichtigkeit in Anspruch als das angebliche Zusammenschmelzen der gleichartigen. Denn mittelst ihrer sollen nicht nur unsre dinglichen Anschauungen, sondern auch unsre Allgemeinvorstellungen oder Begriffe entstehen. Heterogene gleichzeitige Vorstellungen nämlich „compliciren sich“ oder „verschmelzen“ oder „gehen über“ in eine Gesamtvorstellung, die ein „untrennbares“ Ganzes bildet und deren „Inhalt und Stärke durch die Theilvorstellungen (aus denen sie besteht) gegeben ist.“ Die Einheit dieser Gesamtvorstellungen „hat ihren Grund in der Gleichzeitigkeit der einzelnen heterogenen (Theil-) Vorstellungen, und wo sich diese Gleichzeitigkeit constant wiederholt, wo also z. B. mit einer bestimmten Gesichtsempfindung stets auch eine bestimmte Tact- und Geruchsempfindung gegeben ist, da nimmt die Verschmelzung an Innigkeit zu, die Gruppe löst sich immer mehr von andern zufälligen Gleichzeitigkeiten ab, und die Glieder haften haltbarer an einander: es entstehen feste Complicationen neben den wandelbaren. Die Verbindung ihrer Glieder scheint uns dann keine zufällige, sondern eine von unsrer jedesmaligen Setzung unabhängige zu seyn, und so schieben wir den Gruppen der Empfindungen den Gedanken eines Seyenden unter“ (Volkmann a. a. D. S. 103 f. Vgl. Herbart, Psychol. als Wissenschaft I, 223 f. II, 166. ff. Drobisch, Psychologie, §. 92 f.). Auf diese Weise bilden sich angeblich von selbst unsre Anschauungen von Dingen als solchen: die Gesamtvorstellung repräsentirt das Ding selbst, die in ihr befaßten Theilvorstellungen die Theile und Bestimmtheiten, die ihm zukommen.

Wir haben unsre entgegenstehende Ansicht bereits oben (in dem Abschnitt über Wesen und Ursprung des Bewußtseyns und in dem Capitel über das Verhältniß der Seele zu ihrem Körper) dargelegt. Wir bestreiten danach keineswegs, daß der Anlaß zur Bildung unsrer dinglichen Anschauungen in der constanten Gleichzeitigkeit bestimmter Sinnesperceptionen liegt; wir bestreiten nur, daß diese stets gleichzeitigen Perceptionen oder Einzelvorstellungen von selbst zu einer Gesamtvorstellung sich verschmelzen. Wir behaupten dagegen, die Seele ist es, welche, indem sie bemerkt, daß gewisse Perceptionen stets zusammen auftreten und in ihrer Beziehung nach außen auf Einen und denselben Ort hinweisen, durch einen Act

ihrer Thätigkeit diese Perceptionen zu Einer Gesamttanschauung zusammenfaßt.

Den Beweis dafür finden wir in einer Anzahl von That-
sachen, die zugleich die Herbart'sche Theorie widerlegen. Wir leug-
nen zunächst, daß jene Gesamtvorstellungen in allen Fällen als
„untrennbare Ganze“ im Bewußtseyn sich behaupten. Obwohl
wir vielleicht niemals Gold anders als in runden festen Stücken
gesehen haben, so können wir uns doch sehr wohl dasselbe Gold
als geschmolzen und damit in veränderter Gestalt vorstellen. Wir
können uns dieselben Blumen, Blätter, Gräser zc., die unsre Nase
stets mit einem bestimmten Geruch afficirten, auch ohne diesen Ge-
ruch denken, also die Geruchsperception aus der Gesamtvorstel-
lung abtrennen. Wir können uns denselben Menschen, den wir
stets nur mit braunem Haar und frischer Gesichtsfarbe gesehen,
bleich und kahlköpfig vorstellen u. s. w. Kurz wir können jene
Complicationen lösen und ihre Elemente durch andre ersetzen, un-
beschadet der Gesamtvorstellung des Dinges als solchen. Hätte
sich letztere ohne alles Zutun der Seele durch Selbstverschmel-
zung ihrer Theilvorstellungen gebildet, so würde dieß unmöglich
seyn. Denn überall, wo psychische Elemente wirklich von selbst
sich verknüpfen, sind wir nicht im Stande, sie von einander zu
trennen. Wem z. B. die Vorstellung einer Spinne oder Kröte
das Gefühl des Abscheues erregt, der vermag sich keine Spinne vor-
zustellen, ohne von diesem Gefühl beschlichen zu werden: Vorstel-
lung und Gefühl sind untrennbar verbunden, weil jene die Ursache
von diesem ist. Und wenn ich gewohnt bin, Kaffee nur mit Zucker
zu trinken, weil er nur in dieser Form mir ein angenehmes Ge-
tränk ist, so wird die Wahrnehmung oder Vorstellung von Kaffee,
den ich trinken soll, stets auch den Trieb in mir erwecken, ihn
durch Zucker zu versüßen: Vorstellung und Trieb lassen sich nicht
trennen, wiederum weil die eine die Ursache des andern ist. Aehn-
liche untrennbare Verknüpfungen finden allerdings auch zwischen
Vorstellung und Vorstellung statt. Wir vermögen uns z. B. keine
Wirkung ohne Ursache, keinen Körper ohne Ausdehnung, kein
Dreieck ohne drei sich schneidende Linien, kein Ding ohne alle Be-
stimmtheit, kein Ganzes ohne Theile, u. s. w. zu denken. Aber
wiederum nicht, weil diese Vorstellungen von selbst unlösbar sich
verbinden, sondern weil wir sie gemäß den Gesetzen und Normen
unsres Denkens verknüpfen müssen.

Umgekehrt zeigt sich, daß gewisse Vorstellungen sich jeder Com-

plication mit einander widersetzen. Wir vermögen z. B. schlechterdings nicht denselben Gegenstand als roth und blau, als rund und eckig u. uns zu denken. Diese unter den Namen der disparaten Begriffe (Prädicate) in den Lehrbüchern der Logik erörterten Vorstellungen beweisen, daß die s. g. Complication ungleichartiger Vorstellungen nicht als „allgemeine“ Eigenschaft aller Vorstellungen gefaßt werden kann. Gleichwohl läßt sich in den Vorstellungen von Roth und Blau, Rund und Eckig, an und für sich als gegebene Vorstellungen, trotz der genauesten Untersuchung und Analyse schlechterdings kein Grund erfinden, warum sie nicht ebenso leicht und oft sich compliciren sollten als die Vorstellungen von Roth und Eckig oder von Blau und Rund. Der Grund ihrer Nichtcomplication kann also nicht in ihnen als Vorstellungen, sondern nur in der Natur unsrer Denktätigkeit und ihren naturgemäßen (gesetzlichen) Functionen liegen (vergl. Compendium der Logik, 2. Aufl. S. 231 f.). Dann aber, werden wir schließen müssen, kann auch umgekehrt die Complication ungleichartiger Vorstellungen nicht in ihnen als Vorstellungen, sondern nur in der die Vorstellungen bildenden, verknüpfenden und trennenden Thätigkeit unsrer Seele ihren Grund haben.

Es ist ferner eine unbestreitbare Thatsache, daß die „Gesamtvorstellungen“ nur allmählig, durch progressive Hinzufügung einzelner Elemente (Theilvorstellungen) entstehen. Anfänglich z. B. wird die Vorstellung des Kindes von dem Tische, den es täglich sieht, nur die Theilvorstellungen seiner braunen Farbe, seiner runden Gestalt und allenfalls der Glätte seiner Oberfläche befassen; erst später verbindet es mit diesen allmählig die Theilvorstellungen, daß der Tisch von Holz ist, daß er einem bestimmten Zweck dient, daß er von Menschenhänden zu diesem Zwecke gemacht ist u. Aber die letzteren beiden Vorstellungen können nicht von selbst mit jenen ersten sich compliciren. Denn die Vorstellung des Zwecks, zweckmäßiger Beschaffenheit und Thätigkeit ist keine unmittelbare Wahrnehmung, keine „gegebene“ Vorstellung, sondern entspringt aus einer Combination von Wahrnehmungen durch die reflectirende (unterscheidende) Thätigkeit der Seele, und ist stets nur Vorstellung, nie Sinnesperception. — Umgekehrt werden wir oft genöthigt, von den Gesamtvorstellungen, die wir uns allgemach gebildet haben, einzelne Elemente abzulösen, weil sich ergibt, daß sie mit den übrigen nicht oder doch nicht constant zusammengehören. In der Vorstellung des Kindes von seiner es säugenden

Mutter wird ein Hauptelement die Vorstellung des Nahrungsspendens bilden; das Kind läßt dieselbe fallen sobald das Säugen aufhört, ohne darum die Vorstellung der Mutter zu verlieren. Jahrhunderte lang galt das Wasser für einen einfachen Stoff, die Erde für den Mittelpunkt der Gestirne; mit jenem verband man also die Vorstellung stofflicher Einfachheit, mit dieser die Vorstellung der Centralität. Die Wissenschaft hat die Unrichtigkeit dieser Vorstellungen dargethan; sie wurden daher von der Gesamtvorstellung unbeschadet ihrer Existenz ausgeschieden. Entständen unsre Gesamtvorstellungen von selbst durch Complication ihrer Theilvorstellungen, so ist nicht einzusehen, wie die letzteren durch eine von der Seele ausgehende Thätigkeit vermehrt und vermindert werden könnten.

Endlich widerlegt die Theorie im Grunde sich selber, wenn sie behauptet, daß überhaupt nur gleichzeitige Einzelvorstellungen und unter ihnen nur diejenigen zu einem untrennbaren Ganzen sich verschmelzen, deren Gleichzeitigkeit „constant“ sich wiederholt. Was geht diese Bedingung der Gleichzeitigkeit und der constanten Wiederholung die Vorstellungen als solche an? Wenn aber für ihre Selbstverschmelzung die Gleichzeitigkeit unerlässliche, ihnen selbst immanente Bedingung ist, woher kommt es, daß auch nicht gleichzeitige, nach einander eintretende Vorstellungen, z. B. die Vorstellungen der Elemente einer Bahn, die ein sich bewegendes Körper beschreibt, die Vorstellungen der einzelnen Momente einer Begebenheit oder Handlung, die Vorstellungen von Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck u., sich eben so fest verschmelzen? Und wenn sie von selbst sich compliciren, wie kann es für sie einen Unterschied machen, ob ihre Verknüpfung eine „constante“ oder nicht constante ist? Gäbe es keine Seele, welche die constanten Complicationen von den nicht-constanten, die gleichzeitigen von den nicht-gleichzeitigen Vorstellungen unterscheidet, so könnte von beiden gar nicht die Rede seyn; sie würden eben alle gleichgültig neben einander herlaufen, kommen und gehen, ohne allen weiteren Erfolg. Sonach aber ist es offenbar die Seele, welche zunächst infolge eines Actes ihrer unterscheidenden Thätigkeit bemerkt, daß gewisse Einzelvorstellungen gleichzeitig, andre dagegen ungleichzeitig auftreten, und welche demgemäß jene zusammenfaßt, diese dagegen unverbunden läßt. Die Gleichzeitigkeit überhaupt muß mithin zunächst durch einen Act der Seele ihr erst zum Bewußtseyn kommen, zur Vorstellung werden,

und diese Vorstellung ist es, die sie zu dem zweiten Acte der Zusammenfassung der gleichzeitigen Vorstellungen veranlaßt. Und weil sie (durch Unterscheidung) weiter bemerkt, daß gewisse gleichzeitige Vorstellungen stets und immer zusammen auftreten, während andre bald getrennt, bald verbunden erscheinen, veranlaßt sie diese Bemerkung (unter Mitwirkung des Denkfgesetzes der Causalität), jene als an sich zusammengehörig und damit als Ein Ganzes, und dieses Ganze als die Repräsentation oder Anschauung Eines äußern Gegenstandes zu fassen. —

Geht man so weit (wie Fortlage, I, 159 f. 174 f.), daß man behauptet, die Verschmelzbarkeit auch der ungleichartigen Vorstellungen sey eine ebenso „allgemeine“ Eigenschaft wie das Zusammenschmelzen der gleichartigen, ja ihre Verschmelzung sey ein psychologisches „Gesetz“, so würde folgen, daß der gesammte Inhalt unsres Bewußtseyns nur in einer verschmolzenen Masse, in einem Räuel von Vorstellungen bestehen könnte. Freilich soll die Verschmelzung an „Bedingungen“ geknüpft seyn, und somit jene allgemeine Verschmelzbarkeit als bloße Fähigkeit der Verschmelzung nur unter Umständen zur Wirklichkeit gelangen. Allein wo die Verschmelzung nicht eintritt, da sollen es nur die s. g. „Hemmungen“ seyn, welche sie daran hindern, diese Hemmungen aber wiederum nur in der Natur der Vorstellungen selbst liegen. Da nun diese Hemmungen ebenfalls ganz allgemein wirken, indem ja unter Umständen jede einzelne Vorstellung an der Verschmelzung mit andern gehindert werden kann, so müßte auch die Hemmbarkeit der Vorstellungen für eine „allgemeine“ Eigenschaft des Vorstellungsinhalts erachtet werden, und die Hemmungen ebenfalls Gesetze involviren, nach denen sie sich vollziehen. Die eine Eigenschaft widerspricht aber offenbar der andern, daß eine Gesetz dem andern: die Vorstellungen, welche die Eigenschaft der Verschmelzbarkeit und damit die Tendenz haben sich zu einigen, dieselben Vorstellungen haben zugleich die Eigenschaft und Tendenz sich daran zu hindern; indem sie dem allgemeinen Gesetze der Verschmelzung folgen, werden sie durch das allgemeine Gesetz der Hemmung davon zurückgehalten. Schon hierin liegt ein Widerspruch, der erst gelöst werden müßte. Und da die s. g. Hemmung, solange keine besondre Kraft nachgewiesen ist, auf der sie beruht, doch nur so viel heißen kann wie Unverschmelzbarkeit, so steigert sich der Widerspruch zur *contradictio in adjecto*, zu dem Satze: die Vorstellungen haben die allgemeine Eigenschaft der Verschmelzbar-

keit und der Unverschmelzbarkeit! Soll endlich die angeblich allgemeine Verschmelzbarkeit nur besagen, daß nicht alle Vorstellungen mit allen andern, sondern (etwa nach Analogie der chemischen Verbindungen der Atome) nur mit gewissen andern sich verschmelzen, so müßte doch nothwendig nachgewiesen werden, welche Vorstellungen mit welchen andern sich verschmelzen, mit welchen dagegen keine Einigung eingehen. Dieser Nachweis aber würde sicherlich nur das Resultat dieser Erörterung bestätigen, daß die Vorstellungen nicht von selbst sich verschmelzen, compliciren, aneinander reihen, sondern daß es die Seele ist, welche sie auf verschiedene Art und Weise, in verschiedenen Formen, je nach den verschiedenen Gesetzen und Normen (Kategorien), Zwecken und Zielen ihrer Thätigkeit verbindet und scheidet. —

Entstehen sonach unsre Anschauungen von den Dingen als Ganzen nicht durch bloße Selbstverschmelzung der Theilvorstellungen, so folgt von selbst, daß auch unsre Allgemeinvorstellungen und Begriffe, Subject- wie Prädicatsbegriffe, concrete wie abstracte Begriffe, nicht — wie die Herbart'sche Theorie behauptet (Volkmann, S. 249 f. Fortlage I, 204 f.) — bloße Producte eines „Verschmelzungsprocesses“ der Vorstellungen seyn können. Die Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe ist keine rein psychologische, sondern zugleich eine logische Frage, die wir demgemäß an einem andern Orte bereits zu beantworten gesucht haben (vergl. System d. Logik S. 453 ff. Compend. d. Log. 2te Aufl. S. 241 ff.). Wir erkennen daher zwar den Unterschied zwischen „logischen“ und „psychologischen“ Begriffen (oder zwischen Begriffen im engeren Sinne und bloßen Allgemeinvorstellungen) an, aber nur in dem Sinne, in welchem man längst — seit Plato und Aristoteles — zwischen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Begriffen unterschieden hat. Die psychologischen Begriffe sind jene Allgemeinvorstellungen, welche die Seele unwillkürlich und — anfänglich wenigstens — unbewußt sich bildet, angeregt durch das mit dem Wissenstrieb zusammenhängende Bedürfnis, die überwältigende Fülle ihrer Perceptionen zu gliedern, zu ordnen, gleichsam zu rubriciren, und dadurch sich ihrer zu weiterem Gebrauche zu versichern. Mit den ersten Anfängen wissenschaftlicher Forschung beginnt dann die logische Bearbeitung und damit die Berichtigung und Verificirung dieser Begriffe, d. h. ihre Umbildung in logische (wissenschaftliche) Begriffe. Aber die erste Entstehung der psychologischen Begriffe wie ihre Umbildung in logische beruht auf derselben

Thätigkeit der Seele, auf denselben Functionen, Gesetzen und Normen. Nachdem sie nämlich auf dem angegebenen Wege eine Anzahl einzelner dinglicher Anschauungen gewonnen, dehnt sie infolge jenes Triebes ihre unterscheidende Thätigkeit über das Einzelne hinaus, indem sie eine — wenn auch geringe — Mehrheit von Dingen (dinglichen Anschauungen) zusammenfaßt und von andern unterscheidet oder innerhalb eines bestimmten Kreises von Dingen ihre unterscheidende Thätigkeit von einem zum andern hin und her schweifen läßt. Dabei bemerkt sie dann, daß z. B. die Blätter eines Baums durch die gleiche (relativ identische) Farbe, Gestalt u. von anders gefärbten und gestalteten Dingen unterschieden sind, d. h. sie gewinnt eine neue Vorstellung, deren Inhalt die gleiche Farbe, Gestalt u. der vielen Blätter ist. So bildet sie sich zunächst ihre adjectivischen Allgemeinvorstellungen (Prädicatsbegriffe, Vorstellungen allgemeiner Bestimmtheiten der Dinge), und nachdem sie diese gewonnen, durch dasselbe Verfahren ihrer substantivischen Allgemeinvorstellungen (Subjectbegriff, Vorstellungen von Gattungen und Arten der Dinge).

So verfährt sie, wie gesagt, unwillkürlich und anfänglich unbewußt: sie kann nicht anders, aber nicht weil die gleichen Vorstellungen von selbst sich verschmelzen und von den ungleichen ablösen, sondern weil das Unterscheiden und Vergleichen dergestalt zu ihrer Natur gehört, daß sie es anfänglich auch naturgemäß, d. h. unwillkürlich und unbewußt, zufolge in ihr waltender Triebe ausübt, und weil sie überhaupt ihre Functionen erst dann willkürlich üben, richten und lenken kann, nachdem sie mittelst der unterscheidenden Thätigkeit zu einem zusammenhängenden, gegliederten, geordneten Bewußtseyn, d. h. zu leitenden Vorstellungen und Begriffen gelangt ist. Sie kann auch an dem Inhalt ihrer so gewonnenen Allgemeinvorstellungen nichts ändern; aber wiederum nicht deshalb, weil dieser Inhalt sich von selbst ohne ihr Zutun gebildet hätte, sondern weil einerseits jene Bemerkung des Gleichen und damit die Allgemeinvorstellung mit ihrem Inhalt sich, wie jede Sinnesperception, in gegebener Bestimmtheit ihr aufdrängt, und weil es andererseits der Natur ihres Vorstellens, den Gesetzen des Denkens widerspricht, das Gleiche als ungleich, A als non A zu fassen.

Ganz eben so, wie die Seele bei der Formirung ihrer ersten psychologischen Begriffe, verfährt sie später bei ausgebildetem Bewußtseyn mit allen neuen Erscheinungen, indem sie sie unter ihre

bereits gewonnene Prädicat- und Subjectbegriffe einordnet (subsumirt) oder aus ihnen neue Begriffe sich formt. Ganz eben so verfährt aber auch der wissenschaftliche Forscher bei der Bildung, Berichtigung, Vervollständigung seiner wissenschaftlichen Begriffe, nur mit dem Unterschied, daß er die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit willkürlich mit Absicht und Bewußtseyn leitet. Auch der Mineraloge, Botaniker, Zoologe u. unterscheidet die neuen Exemplare von Mineralien, Pflanzen, Thieren, die seiner Untersuchung vorliegen, zunächst von einander und vergleicht sie dann mit den Exemplaren der bekannten Arten und Gattungen. Dadurch gewinnt er zunächst die Kenntniß ihrer Merkmale, d. h. der Prädicatbegriffe, unter welche ihre charakteristischen Bestimmtheiten zu subsumiren sind. Und indem er diese Merkmale zusammenfaßt und sie mit denen anderer Arten und Gattungen vergleicht, gelangt er zur Entscheidung der Frage, ob die neuen Exemplare einer bereits bekannten Species angehören oder als Vertreter einer neuen Art zu betrachten sind. — Dieß sind feststehende Thatfachen, die jeder Psychologe anerkennen muß. Entstehen aber auf diese Art durch eine bestimmte Thätigkeit der Seele unsre mit Bewußtseyn gebildeten Begriffe, so sind wir, wenn nicht genöthigt, doch sicherlich berechtigt anzunehmen, daß auf dieselbe Weise auch jene ersten Allgemeinvorstellungen entstehen, die wir unbewußt und unwillkürlich uns bilden. Wer das Gegentheil behauptet, hat vollwichtige Gründe dafür anzuführen. Solche Gründe aber fehlen der Herbart'schen Theorie. —

Zum Schluß dieser Erörterung wiederholen wir ausdrücklich, daß wir nur die Selbstverschmelzung der Vorstellungen unter einander in Abrede stellen, keineswegs also die unmittelbare, von selbst erfolgende Verbindung von Vorstellungen mit Gefühlen und Strebungen noch von Strebungen und Gefühlen mit Vorstellungen leugnen. Es ist ja eine bekannte Thatsache, daß nicht nur Vorstellungen unmittelbar, ohne unser Zuthun, ja oft wider unsern Willen Gefühle, Strebungen und Begierden erregen, sondern ebenso unmittelbar Triebe und Gefühle die ihnen entsprechenden Vorstellungen hervorrufen. Stark prononcirte Gemeingefühle, heftige Affecte und Leidenschaften können sogar unser gesamntes Vorstellungsleben zu höherer Klarheit, Schärfe, Beweglichkeit steigern, aber auch zu auffallender Stumpfheit, Verwirrtheit, Läßigkeit herabstimmen. Die raschen, treffenden, scharfsichtigen Combinationen und Schlußfolgerungen der Leidenschaft, der Scharfsinn

des Hasses, die Erfindungsgabe der Liebe, des Argwohn's, der Furcht, sind Jedem bekannt, der einigermaßen sich selbst kennt. Aber diese Erscheinungen beruhen nicht darauf, daß „ein in uns herrschendes Gefühl mit andern ihm unähnlichen Vorstellungen in der Wahrnehmung unsres Lebensbewußtseyns zusammenmilzt“, sondern darauf, daß die Erregung der Seele, die in und mit dem Gefühle *u.* gegeben ist, auch das Vorstellungsvermögen ergreift und in erhöhte, ihr entsprechende Thätigkeit versetzt. Nicht die einzelnen Elemente, sondern die ihnen zu Grunde liegenden Kräfte der Seele, das Gefühls-, das Begehrungs-, das Vorstellungsvermögen, wirken je nach der Stärke und dem Motive ihrer Erregung in bestimmter Richtung auf einander ein. In diesem Sinne waltet allerdings in der Seele eine beständige, im gewöhnlichen Lebensverlauf unbewusste und oft der sorgfältigen Selbstbeobachtung sich entziehende Wechselwirkung zwischen den Vorstellungen, Gefühlen und Empfindungen, Trieben und Strebungen, welche die letzte Quelle mancher dunklen, psychologisch noch unerklärten Erscheinungen seyn dürfte. Und diese Wechselwirkung vornehmlich ist es, welche das innere Leben der Seele gleichsam lebendig erhält. —

Sonach leugnen wir, wie bemerkt, keineswegs, daß auch die Vorstellungen unter einander theils in constanter, fester, unlösbarer Form, theils in wechselnder, veränderlicher Weise zu Gesamtvorstellungen, Vorstellungscplexen, Reihen und Folgen verbunden erscheinen. Wir behaupten nur, daß sie nicht von selbst sich verbinden, sondern überall durch Acte der Seele — theils willkürliche, theils unwillkürliche, — verbunden werden. Dem scheint nun aber zu widersprechen jenes unter dem Namen der „Ideenassociation“ in der Psychologie längst bekannte und viel erörterte Phänomen, d. h. jene oft seltsamen, anscheinend ganz zufälligen Combinationen einer gegebenen Vorstellung mit einem weit abliegenden Erinnerungsbilde oder die bekannte Thatsache, daß uns bei dieser oder jener Gelegenheit Dieß oder Jenes „einfällt“, daß also irgend eine gegebene Vorstellung anscheinend ganz von selbst eine andre, ganz verschiedene, weit abliegende herbeiführt oder in's Bewußtseyn zurüdruft. Zunächst unterliegt es keinem Zweifel, daß wir solche beziehungslose Ideencombinationen willkürlich machen können. Ich kann z. B. mit der Vorstellung der medicischen Venus die einer Spinne, eines rechtwinkligen Dreiecks, eines Barbierbeckens *u.* in eine beliebige Verbindung

bringen. Es ist bekanntlich die Einbildungskraft, welcher gemeinlich diese willkürlichen Verknüpfungen, Trennungen, Umgestaltungen unsrer Vorstellungen beigemessen werden (von ihr wird sogleich die Rede seyn). Allein die s. g. Ideenassociationen, Einfälle, Reminiscenzen u. tragen ihrerseits den Stempel der Unwillkürlichkeit: die Vorstellungen associiren sich und rufen einander anscheinend ganz von selbst herbei, und nur darum erscheinen sie mit der von uns vertretenen Ansicht in Widerspruch. Als ich z. B. gestern den Namen Dresden nennen hörte, fiel mir die berühmte Bildergalerie daselbst ein; morgen vielleicht erinnere ich mich bei demselben Namen eines Freundes, der dort wohnt, übermorgen eines unangenehmen Vorfalls, der mir dort begegnete u. Oder wenn ich (wie Fortlage bemerkt) „einen öfters gemachten Spaziergang wiederhole, so fällt mir leicht bei irgend einem Gegenstande auf demselben, bei einem Baume oder Scheidewege, ein Gespräch ein, welches ich dort mit einem Freunde geführt, oder auch ein sonstiges kleines Begegniß, welches ich dort gehabt habe.“ Woher diese Einfälle, die nicht nur unwillkürlich sich zudrängen, sondern anscheinend auch beliebig wechseln, gestern dieser, heute jener an eine gegebene Vorstellung sich anhängen?

Offenbar nicht, weil mit der Vorstellung Dresdens die verschiedenen Vorstellungen der Bildergalerie, meines Freundes, des unangenehmen Vorfalls u. sich „verschmolzen“ oder „complicirt“ haben — denn sonst müßten mir bei der Erwähnung Dresdens alle diese Vorstellungen stets zugleich einfallen, — sondern weil im ersten Falle vielleicht Dresdens als einer interessanten Stadt, im zweiten der Bewohner Dresdens oder bestimmter Persönlichkeiten daselbst, im dritten Falle irgend einer andern Begebenheit oder vielleicht der Gegend der Stadt, wo mir jener Vorfall passirte, Erwähnung geschah. Allerdings ist es die Vorstellung Dresdens als einer interessanten Stadt, welche in mir die Erinnerung an seine Bildergalerie weckt; aber nicht weil beide Vorstellungen sich von selbst complicirt haben, sondern weil mir Dresden wegen seiner Bildergalerie interessant erschienen ist und weil ich daher beide Vorstellungen mit einander verknüpft habe: wer für Bilder nicht sich interessirt, dem wird der Gedanke an die Galerie bei dem Namen Dresden nicht einfallen. Ebenso in den übrigen erwähnten Fällen. Denn wenn ich nicht das Gespräch, das ich mit einem Freunde an einem bestimmten Orte führte, also dieß Begegniß mit der örtlichen Umgebung zu Einem Gesamtbilde zusammengefaßt,

wenn ich vielmehr die örtliche Umgebung, obwohl ich sie wahrnahm, gar nicht oder nur flüchtig beachtet habe, so tritt die Erinnerung an das dort geführte Gespräch nicht ein. —

Der Reiz der Heimat besteht allerdings darin, „daß dort die ganze Gegend mit Erinnerungen aus der frischen Jugendzeit erfüllt und geschwängert ist“; und oft geschieht es, daß „ein Geruch, eine Melodie uns plötzlich auf's lebhafteste in die Zeit und Umstände unsrer Jugend versetzt“, — aber wiederum nicht deshalb, weil der Geruch, die Melodie, sich von selbst mit Dingen, Personen, Begebenheiten jener Zeit, sondern weil wir diese Vorstellungen mit einander verknüpft haben und weil wir ein lebhaftes Interesse an ihnen nahmen und noch nehmen. Darum fallen sie uns so leicht und häufig ein, darum erinnern wir uns ihrer so gern.

Allein wenn sonach auch wiederum sich zeigt, daß die ursprüngliche Verbindung der Vorstellungen, um deren Erinnerung es sich handelt, von der Seele selbst hergestellt ist, so ist damit doch noch nicht erklärt, wie es geschieht, daß bei Gelegenheit einer gegenwärtigen Wahrnehmung oder Vorstellung ein einzelnes Element jener Verbindung uns „einfällt“ und die ganze Verbindung in's Bewußtseyn zurückruft. Es würde indeß eine endlose Arbeit seyn, für jeden einzelnen der unendlich mannichfaltigen Einfälle, die ein Mensch haben kann, nachweisen zu wollen, was die Verbindung zwischen dem einfallenden Gedanken und der gegebenen Vorstellung herbeiführte, d. h. worauf in jedem einzelnen Falle die Ideenassociation beruht. Es ist längst von den Psychologen festgestellt, — und Jeder wird es bei einiger Selbstbeobachtung bestätigt finden, — daß gewisse allgemeine Verhältnisse oder Beziehungen zwischen den Vorstellungen es sind, welche als Medium ihrer Association dienen. So ist es zunächst und vornehmlich die Aehnlichkeit oder Gleichheit einer gegenwärtigen Vorstellung mit irgend einer vergangenen, welche anscheinend unmittelbar die Erinnerung an letztere weckt, d. h. die Ideenassociation bewirkt. Die Melodie, die wir gegenwärtig hören, erregt wegen ihrer Aehnlichkeit die Erinnerung an eine längst verklungene aus früher Jugendzeit, und diese wiederum führt andre mit ihr verknüpfte Vorstellungen (zunächst das Gesamtbild, dessen Theil sie war) herauf. Eine Anekdote, die uns erzählt wird, ein Witzwort, das uns frappirt, eine komische oder seltsame Situation, in die wir gerathen, u. s. w. erinnert uns an eine ähnliche Begebenheit, eine ähnliche witzige Aeußerung x., sie fällt uns ein, obwohl vielleicht die Aehnlichkeit

nur ein einzelnes Moment, nur einen einzelnen Namen oder Ausdruck betraf. Der letztere Umstand bedarf keiner besondern Erklärung. Denn wenn einmal die Seele irgendwelche Einzelvorstellungen zu einer Gesamtvorstellung, einem Ganzen zusammengefaßt hat, so ist es natürlich, daß mit der Rückkehr der Einzelvorstellung in's Bewußtseyn auch das Ganze, dessen Theilvorstellung sie ist, im Bewußtseyn sich einstellt. Es ist natürlich, weil der Theil eben nur Theil ist als Glied eines Ganzen, oder weil es in der Natur der Seele (in den Gesetzen und Normen ihrer Denkhätigkeit) liegt, den Theil nicht ohne das Ganze vorstellen zu können. Die Wiedererinnerung einer Melodie wird mithin die Vorstellung des Musikstücks oder Concerts, in dem sie vorkam, die Wiedererinnerung eines Geruchs das Bild des Gegenstandes, der ihn ausströmte, — jede Theilvorstellung ihre Gesamtvorstellung in's Bewußtseyn zurückrufen. Aus demselben Grunde verknüpft sich mit der Wiedererinnerung der Form (hervorgerufen durch die Wahrnehmung einer ähnlichen Form) die Wiedererinnerung des Inhalts derselben, mit der Wiedererinnerung der Erscheinung die ihres Grundes und Wesens, mit der Wiedererinnerung des Bedingten die seiner Bedingung, der Wirkung die der Ursache, des Mittels die des Zwecks, und umgekehrt. Daher fällt uns bei der Erinnerung an ein Haus der Eigenthümer desselben, an eine Handlung oder Begebenheit die darin verflochtenen Personen, an ein Kunstwerk die Person des Künstlers, u. s. w. ein. Nicht weil diese sozusagen gepaarten Vorstellungen sich von selbst verbinden und zusammenhalten, sondern weil die Seele — gemäß ihrer Natur, oder was dasselbe ist, gemäß den logischen Gesetzen und Normen ihres Denkens — sie mit einander verknüpft, nothwendig verknüpft, weil sie eine ohne die andre nicht zu denken vermag. (Vergl. Comp. d. Log. S. 185 ff. 227 f.).

Aber auch von den Vorstellungen, die ursprünglich nur räumlich und zeitlich mit einander verbunden worden, gilt ganz dasselbe. Wenn irgend ein gegenwärtiger Vorfall uns an eine ähnliche Begebenheit erinnert, so fällt uns nicht nur die Begebenheit in ihrem Verlauf, ihren Ursachen und Bedingungen ein, sondern auch der Ort, an welchem sie sich zutrug, wie die Umstände und Ereignisse, die ihr folgten und vorangingen. Wir behaupten wiederum: natürlich. Denn unsre Seele unterscheidet eben — ihrer Natur nach und daher anfänglich und selbst späterhin meist unwillkürlich und unbewußt, — die Dinge und Begebenheiten nach

Raum und Zeit von einander. Dadurch erhalten sie ihre räumliche und zeitliche Bestimmtheit für unser Bewußtseyn. Wir verknüpfen diese Bestimmtheit mit ihnen ganz eben so wie ihre Eigenschaften, Größe, Gestalt 2c., oder wie den Theil mit dem Theil, die Form mit dem Inhalt 2c. (vergl. a. a. D. S. 138 f. 147 f.). Natürlich also kommt uns mit der Wiedererinnerung des Ereignisses auch seine räumliche und zeitliche Bestimmtheit wieder zum Bewußtseyn. Alle diese Erscheinungen — die man zum Theil ebenfalls unter die Fälle der f. g. Ideenassociation mit begriffen hat, — erklären sich sonach einfach aus der Natur der Seele oder des Vorstellungsvermögens selbst, aus der Entstehungsart unsrer Vorstellungen, d. h. aus der naturgemäßen Thätigkeit der Seele, durch welche sie den Inhalt ihres Bewußtseyns gewinnt. —

Allein damit ist die Hauptfrage, um die es sich handelt, noch nicht beantwortet. Woher kommt es; daß bei Aehnlichem Aehnliches uns einfällt, daß eine ähnliche Wahrnehmung eine andre, vielleicht nur entfernt ähnliche Vorstellung in's Bewußtseyn zurückeruft? Wir antworten: nicht weil die ähnlichen Vorstellungen sich von selbst unter einander verknüpfen oder durch eine geheime Attractionskraft zu einander hingezogen werden, sondern weil die menschliche Seele von Natur den Trieb hat, die Fülle ihrer Einzelvorstellungen in Allgemeinvorstellungen zusammenzufassen und unter Begriffe einzuordnen, weil sie demgemäß von Natur nach dem Gleichen und Aehnlichen sucht, und nachdem sie es gefunden hat, es mit Vorliebe hegt und pflegt, indem sie einerseits den gewonnenen Begriff des Gleichen überhaupt als Norm ihrer vergleichenden Thätigkeit zur Bildung weiterer und höherer Begriffe verwendet, andrerseits nach relativer Vollenbung dieses Bildungsprocesses fast nur mit Begriffen verkehrt. Denn nach Vollenbung desselben ist unser Denken ein inneres Sprechen, und alle Wörter, alle Redetheile der Sprache bezeichnen ja nur Begriffe und deren Verhältnisse. Alle Begriffe aber sind ursprünglich Zusammenfassungen des Gleichen und Aehnlichen. Die Seele gewöhnt sich daher dergestalt an solche Zusammenfassungen, daß sie auch da, wo es sich nicht um die Bildung eines neuen Begriffs, nicht um die Subsumption einer Einzelvorstellung unter ihren bereits vorhandenen Begriff, nicht um Erkenntniß, Urtheil, Schluß, Ueberlegung und Erwägung handelt, sondern dem Erinnerungsvermögen und der Einbildungskraft volle Freiheit gelassen ist, unwillkürlich und unbewußt zu einer gegebenen, sie interessiren-

den Vorstellung nach ähnlichen Vorstellungen sucht und sie unter einander verbindet. Daher das unwillkürliche Einfallen ähnlicher Gedanken, die unwillkürlichen Reminiscenzen an ähnliche Erscheinungen, Vorfälle, Zustände, kurz die anscheinend von selbst sich bildenden Ideenassociationen des Aehnlichen mit dem Aehnlichen: sie bilden sich allerdings meist unwillkürlich und unbewußt, aber nur infolge einer unwillkürlichen und unbewußten Thätigkeit der Seele.

Daß es sich so verhält, dafür sprechen folgende Gründe. Zunächst leuchtet ein, daß wenn die ähnlichen Vorstellungen sich von selbst unter einander verknüpfen, so müßte eine gegebene Vorstellung alle ihr ähnlichen in's Bewußtseyn zurückrufen: beim Anblick eines Hauses, eines Baumes zc. müßten uns alle ähnlichen Häuser und Bäume einfallen. Dieß geschieht thatsächlich nicht. Vielmehr ergiebt eine genauere Selbstbeobachtung, daß durchgängig nur diejenigen Vorstellungen, die aus irgend einem Grunde unsre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, unser Gefühl, unsre Einbildungskraft, unsern Wissenstrieb, unser Strebungs- und Begehrungsvermögen erregen, kurz uns irgend ein Interesse abgewinnen, jene unwillkürliche Thätigkeit wecken und die Seele veranlassen, nach ähnlichen Vorstellungen zu suchen. Würde die Melodie, die uns so lebhaft in unsre Jugend zurückversetzte, unbeachtet an uns vorübergeklungen seyn, hätte sie nicht unser Gefühl, unser musikalisches Interesse oder aus andern Gründen unsre Aufmerksamkeit erregt, so würde sie keine Erinnerung geweckt haben. Es ist ferner Thatsache, die Jeder bei genauer Selbstbeobachtung bestätigt finden wird, daß in Zuständen heftiger Gemüthsbewegungen keine Einfälle oder Ideenassociationen vorkommen. Sind wir von Zorn, Schrecken, Angst ergriffen, so werden Erscheinungen und Begegnisse, die sonst stets lebhaft unsre Erinnerung wecken, keine ihnen ähnliche Vorstellungen herbeiziehen. Es ist mithin Bedingung aller Ideenassociation, daß die Seele in jenem — zwar stets nur relativen — Gleichgewichte ihrer Gefühle und Strebungen zc., das man als Ruhe des Gemüths bezeichnet, oder doch nur in mäßiger Erregung sich befinde. Aber selbst wo diese Bedingung erfüllt ist, zeigt die Selbstbeobachtung, daß die gegebenen Vorstellungen nicht jede beliebige ähnliche Vorstellung herbeirufen, sondern daß es wiederum von dem jeweiligen Zustande der Seele, von der Stimmung, in der sie sich befindet, von den Interessen, die sie gerade hegt, abhängt, welcher Art die Erinnerungsbilder, Einfälle, Ideen-

associationen seyn werden, die eine gegebene Vorstellung veranlaßt. Bei derselben Gelegenheit fallen uns in trauriger Stimmung nur düstere, in fröhlicher Laune dagegen heitere Dinge ein: die einen verknüpfen sich ebenso leicht mit der gegebenen Vorstellung wie die andern. Die Selbstbeobachtung beweist endlich, daß wir, wenn wir wollen, alle Einfälle und Ideenassociationen auch abhalten können. Wir brauchen nur unsre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand zu concentriren, der Erwägung einer uns interessirenden Frage uns hinzugeben, so werden alle unwillkürlichen Einfälle und Ideenassociationen, die uns sonst wohl heimsuchen, fern bleiben. Durch eine besondre Fülle solcher Einfälle, Gedankenprünge u., zeichnen sich daher auch meist nur diejenigen Menschen aus, die durch Temperament, Anlage, Lebensverhältnisse sich gewöhnt haben, ihre Aufmerksamkeit überall herumschweifen zu lassen, oder die auf den Namen geistreicher witziger Köpfe Anspruch machen und daher stets absichtlich nach überraschenden Gedankencombinationen suchen. —

Ein letzter Beweis für unsre Annahme ist das zweite, von der Psychologie längst schon aufgestellte Gesetz der Ideenassociation. Es ist unzweifelhafte, auch von unsern Gegnern anerkannte Thatsache, daß nicht nur ähnliche Vorstellungen ähnliche wecken, sondern daß auch oft der s. g. Contrast in ganz gleicher Weise wirkt, d. h. daß eine gegebene Vorstellung eine andre ihr gerade entgegengesetzte, widersprechende in's Bewußtseyn ruft. Begegnen wir einem auffallend dicken, kugelartigen Menschen, so fällt uns wohl die ebenso auffallend hagere und lange Gestalt eines unsrer Freunde ein. Durchwandern wir ein enges, finsternes, von schroffen Felsen umgebenes Thal, so erinnern wir uns wohl einer gerade entgegengesetzten, heitern, offenen Gegend. Die breiten, lebhaften Straßen, Plätze, Paläste einer reichen Residenz wecken in uns die Erinnerung an die stillen engen Gassen und ärmlichen Hütten des Orts, in dem wir vielleicht geboren sind oder der sonst Interesse für uns besitzt. Eine Behauptung, die mit allzu großer Sicherheit und Bestimmtheit ausgesprochen wird, erregt in uns gerade darum Zweifel und Bedenken. Ein tragischer Vorfall, eine besonders pathetische Scene eines Trauerspiels ruft uns nicht selten eine ganz entgegengesetzte komische Begebenheit in's Gedächtniß zurück. Du sublime au ridicule n'est qu'un pas, behauptet ein geistreicher Franzose: der Satz hat so allgemeine Zustimmung gefunden, daß er sprüchwörtlich geworden ist; aber das Erhabene, Pathetische,

Außerordentliche, steht nur darum in so naher Gefahr lächerlich zu werden, weil uns beim Anblick desselben gar so leicht das Niedrige, Prosaische, Gemeine einfällt.

Die Vertheidiger der Selbstassociation und Selbstattraction vermögen diese Thatsachen nicht zu erklären. Denn die Annahme, daß nicht nur die gleichen und ähnlichen, sondern ebenso auch die einander entgegengesetzten Vorstellungen sich anziehen, hieße doch offenbar das eine Gesetz durch das andre aufheben. *)

Der anscheinende Widerspruch, daß nicht nur gleiche oder ähnliche, sondern auch entgegengesetzte Vorstellungen einander „wecken“, löst und erklärt sich u. E. wiederum einfach aus der Entstehungsart unsrer Vorstellungen überhaupt. Die Vorstellungen Gelb, Mensch, Haus zc. können wir sozusagen auf mehreren Wegen gewinnen, indem wir das Gelbe vom Rothem oder vom Blauen, Grünen zc., das Haus von der Hütte oder von der Höhle, dem Zelte, dem Neste zc., den Menschen von einem oder dem andern Thiere, oder vom Baume, vom Steine zc. unterscheiden. Die Vorstellungen von Groß, Dick, Reich, vom Erhabenen, vom Tragischen, Erhabenen zc. vermögen wir uns dagegen nur zu bilden, wenn wir sie nicht von beliebigen andern, sondern von ganz bestimmten andern, nämlich vom Kleinen, Dünnen, Aermlichen, vom Zweifelhaften, Komischen, Gemeinen zc. unterscheiden. Worauf diese Eigenthümlichkeit unsres Denkens beruht, hat die Logik nachzuweisen (s. Comp. d. Log. a. a. D.). Daß sie besteht, ist eine

*) Fortlage sucht die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er eine Vermuthung Beneke's, der da meint: „Der Contrast möchte sich wohl nur in Folge der ihm zu Grunde liegenden Aehnlichkeit als weckendes Princip erweisen“, zu einer „Wahrheit“ stempelt, und demgemäß behauptet: „alle disparaten und conträren Vorstellungen sehen einander ähnlich“ (a. a. D. I, 198; vergl. Drobisch a. a. D. S. 85). Allein worin ihre Aehnlichkeit bestehe, wird uns nicht gesagt. Wir unsrerseits glauben daher behaupten zu dürfen, wenn das Erhabene und das Gemeine, das Außerordentliche und das Alltägliche, das Tragische und das Komische, das Gewisse und das Zweifelhafte, das Reiche und das Aermliche zc. „ähnliche“ Vorstellungen sind, so dürfte es überhaupt gar keine unähnlichen geben. Denn auch zwischen den s. g. disparaten Vorstellungen, den Farben und den Tönen und den specifischen Perceptionen der übrigen Sinne, hat man vielfache Aehnlichkeiten gefunden, und ein besonders helles, entschiedenes, schreiendes Gelb erinnert uns ja in der That unwillkürlich an einen hohen, scharfen, gellenden Ton. Außerdem würde, wenn alle Vorstellungen einander ähnlich wären, aus dem Gesetze der Selbstassociation folgen, daß jede gegebene Vorstellung alle übrigen herbeiziehen müßte.

unzweifelhafte Thatsache. Dann aber besteht *thatsächlich* zwischen solchen „entgegengesetzten“ Vorstellungen insofern ein ursprüngliches Band, als sie eben nur zusammen, gleichsam paarweise geboren werden. Sie fordern sich gegenseitig; und da die Seele demgemäß die Vorstellung des Großen-, Reichen u. — überhaupt nur im Unterschiede vom Kleinen, Armen u. zu fassen vermag und also auch ein einzelnes Großes als groß nur an seinem Unterschied von einem Kleinen erkennen kann, so gewöhnt sie sich daran, bei der gegebenen Vorstellung eines Großen, Reichen, Erhabenen u. gleichsam hinüberzusehen auf ihren Vorrath entgegengesetzter Vorstellungen, auf Erinnerungsbilder von Kleinem, Aermlichem, Gemeinem, und von diesen dasjenige herbeizuziehen, das am schärfsten mit der gegebenen Vorstellung contrastirt oder das ihr am lebhaftesten in der Erinnerung ist, weil irgend ein Interesse sich daran knüpft. Sie thut das auch hier — eben weil eine lang geübte Gewohnheit sie dazu veranlaßt, — meist unwillkürlich, unabsichtlich. Daher der Anschein, als sey es ein bloßer Einfall, der sich uns aufdrängt. — Daß indeß auch diese Art der Ideenassociation nach Ursprung, Form und Inhalt abhängt von den Zuständen der Seele, von Anlage, Temperament, Stimmung u., versteht sich nach dem Obigen von selbst.

Die Lösung des Problems der Ideenassociation ist von höchster Wichtigkeit, und nur darum haben wir es so ausführlich erörtert. Denn es ist klar: die große Frage nach der Freiheit des Willens hängt direct und unmittelbar ab von der Frage nach der Freiheit des Vorstellens. Da wir unzweifelhaft über unsre Empfindungen, Gefühle und Affecte, über unsre Triebe, Strebungen und Begehungen keine unmittelbare Gewalt besitzen, da wir sie nur zu mäßigen und zu beherrschen vermögen, indem wir ihnen dazu geeignete Vorstellungen entgegensetzen, so kann von Freiheit des Willens nicht die Rede seyn, sobald wir auch über unsre Vorstellungen keine Macht haben, und nicht im Stande sind, diejenigen herbeizuziehen und auszuwählen, denen wir handelnd folgen wollen. Wirthschaften die Vorstellungen auf eigne Hand in der Seele, kommen und schwinden sie nach Maßgabe ihrer Stärke von selbst zum und aus dem Bewußtseyn, verbinden und scheiden sie sich von selbst, mechanisch, mit oder ohne Gesetz, so ist die Seele nur der Spielball ihrer Empfindungen und Gefühle, Triebe und Strebungen, Vorstellungen und Vorstellungscoplexe, die in ihr — wenn auch immerhin unter ihrer Mitwirkung — durch die man-

nichhaltigen inneren und äußeren, geheimen und offenen Einflüsse entstanden sind. Eine Philosophie, welche die irrige Annahme der Selbstverschmelzung und Selbstattraction der Vorstellungen zum Principe der Psychologie macht, muß daher consequenter Weise die Freiheit leugnen und zum unbedingten Determinismus sich bekennen (— eine Consequenz, der denn auch Herbart und seine Schüler sich nicht haben entziehen können, wenn sie sie auch bestmöglich zu vertuschen suchen). —

Ziehen wir die Resultate unsrer Erörterung, so hat sich uns ergeben: Die Empfindungen und Gefühle (Stimmungen — Affecte), wie die Triebe und Strebungen rufen von selbst ihnen entsprechende Vorstellungen hervor, und umgekehrt die Vorstellungen wecken ihnen entsprechende Gefühle, Triebe, Strebungen: es findet zwischen den diesen Elementen der Seele zu Grunde liegenden Vermögen eine unmittelbare Wechselwirkung statt, die zwar stets durch die Zustände der Seele bedingt und modificirt ist, der aber die Seele sich nicht entziehen kann, und deren Wirkungen sie zwar gemeiniglich zu mä-ßigen und zu beherrschen vermag, von denen sie aber auch unter Umständen (namentlich bei heftiger Nervenauflregung und Nervenstörung) beherrscht wird. Dagegen beruht die Verwendung der Vorstellungen im engern Sinne (des gewonnenen Bewußtseinsinhalt), die Verknüpfung, Scheidung, Gliederung, Ordnung derselben, stets und überall auf einer Thätigkeit der Seele selbst, die sich zwar je nach den Umständen mannichfach modificirt, die sie aber im Allgemeinen in ihrer Gewalt hat und willkürlich zu lenken und zu leiten vermag.

Die verschiedene Art und Weise der Ausübung dieser Thätigkeit ist Veranlassung gewesen, ebenso viele verschiedene Vermögen der Seele anzunehmen. Werden die gewonnenen Vorstellungen in derselben unveränderten Form und Inhaltsbestimmtheit, in derselben Verbindung, Folge und Beziehung, in der sie (als Perceptionen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Begriffe) ursprünglich entstanden sind, in's Bewußtseyn nur zurückgerufen, so nennen wir den Vorgang ein Sich-erinnern der Seele, und schreiben ihr demgemäß ein Erinnerungsvermögen oder Gedächtniß zu. Werden dagegen die Vorstellungen (resp. Erinnerungsbilder) gemäß den ihr immanenten logischen Gesetzen und Normen von ihr verknüpft, zusammengefaßt, subsumirt, resp. geschieden, gegliedert, geordnet, so bezeichnen wir diese Thätigkeitsweise als Denken (Denkvermögen) im engeren Sinne, und befaßen unter ihr alles

Forschen und Untersuchen, Urtheilen, Begreifen und Verstehen, Reflectiren und Nachdenken, aus dem unser Erkennen und Wissen, unsre persönlichen Ueberzeugungen, Ansichten, Meinungen hervorgehen. Der Erfolg dieser Thätigkeit ist bedingt zunächst und vor Allem von dem Grade des Scharffsinns, d. h. der Schärfe und Feinheit des Unterscheidungsvermögens, der Beobachtungsgabe, d. h. der Fähigkeit voller Concentration der Aufmerksamkeit auf ihr Object, der Combinationsgabe, d. h. des umfassenden Ueberblicks über den Vorrath unsrer Vorstellungen und der raschen Erfassung des Zusammengehörigen, des Tiefsinns, d. h. der Fähigkeit von der Erscheinung, der Folge, der Wirkung, in das Wesen, den Grund, die Ursache einzubringen, endlich der Erfindungsgabe, d. h. der Fähigkeit, zur Erreichung eines bestimmten Zwecks die passenden Mittel aufzufinden, zu erfinden, herzustellen. (Bei letzteren beiden Fähigkeiten wirkt nothwendig die Einbildungskraft bedeutsam mit.)

Bezieht sich die Verknüpfung und Scheidung der Vorstellungen auf einen zu fassenden Willensentschluß, auf eine zu vollziehende Handlung, auf Zwecke und Absichten, kurz auf unser Thun und Lassen, so geben wir ihm den Namen der Erwägung und Ueberlegung, und messen der Seele das entsprechende Vermögen bei. Von ihm unterscheiden wir wohl noch den s. g. Tact und betrachten ihn als eine besondre Fähigkeit oder Begabung, wenigstens einzelner Menschen. Und in der That, sofern der Tact auf dem Gefühle beruht und die Eigenschaft desselben bezeichnet, kraft deren es lebhaft, klar und fein genug ist, um im einzelnen Falle unmittelbar, ohne Beihülfe der Reflexion und Ueberlegung das Urtheil und den Willen unter Anpassung an die gegebenen Umstände richtig zu leiten, — eine Eigenschaft, die das Gefühl nicht bei allen Menschen zu besitzen scheint, — kann der Tact vom Erwägen und Bedenken unterschieden und für eine besondre Befähigung erachtet werden. Andererseits ist hier das Gefühl doch nur eine unmittelbare Affection der Seele durch die gegebenen Umstände, denen unser Urtheil oder Benehmen sich anzupassen hat, — eine Affection, die der Seele gar nicht oder nur sehr unklar zum Bewußtseyn kommt, die aber im Grunde nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar wirkt, indem sie die den Umständen angemessenen, d. h. diejenigen Vorstellungen hervorruft, welche wir zum Urtheil zusammenfassen oder bei unfrem Thun befolgen. Im Grunde also gehört der Tact unter jene alltäglichen Fälle, in denen das

Gefühl die ihm entsprechenden Vorstellungen weckt, und zeichnet sich nur dadurch aus, daß hier die geweckten Vorstellungen unmittelbar dem zu fassenden Urtheils- oder Willensacte dienen, resp. ihn veranlassen.

Werden endlich die gewonnenen Vorstellungen von der Seele willkürlich oder doch nur auf Anregung einzelner Sinnes-Empfindungen, einzelner Stimmungen und Gefühle, Affecte, Triebe und Strebungen, nach Form oder Inhalt verändert, neu verknüpft, geschieden, geordnet, und damit Vorstellungsgebilde erzeugt, die von den gegebenen objectiven Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen abweichen, so setzen wir diese Thätigkeit auf Rechnung der Einbildungskraft und betrachten sie damit wiederum als Aeußerung eines besondern Vermögens der Seele.

Es ist klar, daß alle diese s. g. Vermögen im Grunde nur verschiedene Bethätigungen Einer und derselben Kraft der Seele sind, die wir mit dem allgemeinen Namen des Vorstellungsvermögens bezeichnen können, und die nur darum in so verschiedener Weise sich bethätigt, weil die Seele sie in Folge verschiedener Impulse zur Erfüllung verschiedener Zwecke übt und bedarf. Das Erinnerungsvermögen ist, wie gezeigt, eine unmittelbare Fähigkeit oder Eigenschaft des Bewußtseyns selbst, ein Ausfluß der Thätigkeit, durch die uns überhaupt Etwas zum Bewußtseyn kommt, die Grundlage und Bedingung für die Ausübung aller jener übrigen Vermögen. Das Denken im engeren Sinne, das Forschen, Untersuchen, Beobachten u. wird angeregt von dem Wissenstrieb, geleitet von den logischen Gesetzen und Normen, weil nur an ihrer Hand, in möglichst genauer Befolgung derselben ein Wissen und Erkennen gewonnen werden kann. Das Erwägen und Ueberlegen empfängt seine Impulse von den Trieben, Strebungen und Begehrungen, die uns zum Wollen und Handeln antreiben, und ist die Bedingung der freien Entschlüsse der Seele, der Ausfluß der Willensfreiheit, die sie besitzt und zu üben sich gedrungen sieht. Die Einbildungskraft endlich bezeichnet im Grunde nur diejenige Seite des Vorstellungsvermögens, kraft deren die Seele eine bestimmende, leitende, modificirende Macht über alle ihre einzelnen Vorstellungen besitzt und diese Macht je nach ihren eignen Zuständen, Verhältnissen, Interessen u. auszuüben vermag. —

Das Erinnerungsvermögen haben wir im ersten Capitel dieses Abschnitts bereits erörtert. Die Thätigkeit des Denkens gehört

der Logik und Erkenntnistheorie an. Das Erwägen und Ueberlegen, so weit es die Psychologie angeht, werden wir im nächstfolgenden Abschnitt in Betracht ziehen. So haben wir hier nur noch die Einbildungskraft in ihrem eigenthümlichen Wirken und ihren Beziehungen zu den übrigen Kräften der Seele darzulegen.

3. Die Einbildungskraft und die Phantasie.

Jeder willkürliche Act des Vorstellens wie des Wollens beruht, auch bei anscheinend völliger Grundlosigkeit, Unvernünftigkeit, Unverständigkeit, Zweck- und Zusammenhangslosigkeit, doch auf einem Motive, von dem er ausgeht und bestimmt wird. Das willkürlichste Motiv, das es giebt, ist das Bewußtseyn der Willkür selbst, der in ihr ruhende und mit dem Bewußtseyn erwachende Trieb, nur sie selbst als Willkür geltend zu machen und damit die Möglichkeit willkürlichen Vorstellens und Wollens darzuthun, — ein Motiv, welches allerdings den evidenten Beweis liefert, daß es ein willkürliches Schalten und Walten der Seele giebt. Solche rein willkürlich erzeugte Phantasiebilder können insolge ursprünglicher Anlage, aber auch durch Übung der Einbildungskraft, eine Intensität gewinnen, daß sie in ebenso scharfen Umrissen, in ebenso hellen Farben der Seele sich darstellen wie die Sinneswahrnehmungen und von letzteren in nichts sich unterscheiden (wie H. Meyer: Physiologie der Nervenfasern, S. 239 ff. dargethan hat. Vgl. J. Müller: Die phantastischen Gesichtserscheinungen, S. 117. 149. Domrich, a. a. O. S. 113. 147 ff.). Wie stark daher auch — möglicher oder wahrscheinlicher Weise — die Beschaffenheit und die Zustände der Sinnesnerven bei ihrer Production und dem Grade ihrer Deutlichkeit theilhaftig seyn mögen, nichtsdestoweniger sind sie offenbar willkürlich erzeugte (combinirte) Vorstellungen der Seele. Aber ebenso klar ist, daß die Absicht der Seele, ihre willkürliche Macht über ihre Vorstellungen zu bethätigen, doch immer ein Motiv eben dieses willkürlichen Schaltens selbst ist. Ein Act der Willkür ohne alles Motiv wäre eine Wirkung ohne Ursache, die wir nun einmal nicht zu denken vermögen und somit nicht annehmen können, gesetzt auch, daß wir im einzelnen Falle die Ursache nicht zu entdecken noch zu ersinnen im Stande wären.

Wir haben die Einbildungskraft und ihre willkürlichen Gebilde bereits oben berührt, als wir vom Traume und den ihm

verwandten Erscheinungen handelten. Schon dort zeigte sich, daß diese anscheinend so willkürlichen, dem natürlichen und vernünftigen (logischen) Zusammenhang der Vorstellungen oft Hohn sprechenden Schöpfungen der Einbildungskraft keineswegs so grundlos sind wie sie zu seyn scheinen; daß vielmehr nicht nur die Traumbildung überhaupt auf einer sehr wesentlichen Grundkraft der Seele beruht, sondern daß auch die einzelnen Träume nach Beschaffenheit, Form und Inhalt, höchst wahrscheinlich wenigstens, in gegebenen körperlichen und seelischen Zuständen ihre Motive haben, wenn auch letztere nicht mit Sicherheit sich nachweisen lassen.

Deutlicher treten diese Motive im wachen Zustande hervor, in welchem die Thätigkeit der Einbildungskraft von einem wenn auch oft unklaren Bewußtseyn ihres Thuns begleitet ist. Es ist zunächst unzweifelhafte Thatsache, daß nicht nur einzelne Sinnesindrücke wie Complexe derselben und von ihnen ausgehende Gemeinempfindungen, sondern auch gewisse Reizungen der sensiblen Nerven die Einbildungskraft mehr oder minder stark erregen. Gewisse Speisen und Getränke, insbesondre Wein, Opium, Rassee u. versetzen bekanntlich durch ihre Erregung der Gehirnnerven die Einbildungskraft in eine oft so rasche, wirbelnde, der Traumbildung verwandte Thätigkeit, daß das Bewußtseyn ihr nicht mehr zu folgen (ihre Gebilde nicht mehr zu unterscheiden) vermag. Warum gerade diese Nahrungstoffe eine solche Wirkung auf das Gehirn üben, hat die Physiologie zu ermitteln (wenn sie es vermag). Die Einwirkung, namentlich auf die Randwülste des großen Gehirns, einmal vorausgesetzt, bedarf die Erscheinung psychologisch keiner weiteren Erklärung. Denn daß die Nervenpartien, deren Reizungen die Sinnesempfindung, die Perception, die Vorstellung, kurz das Bewußtseyn selbst vermitteln, ihre Erregtheit auf die Seele übertragen und das Vorstellungsvermögen anreizen, liegt in der Natur der Sache, weil in der natürlichen Function derselben als Vermittler der Vorstellung. Aber auch einzelne bestimmte Sinnesempfindungen, einzelne Farben, namentlich Roth und Violett, einzelne Töne wie das Wirbeln der Trommeln, das Schmettern der Trompeten, das Geplätscher des Wassers, das Flüstern der Baumbblätter, das Brausen und Pfeifen des Windes u., ja sogar einzelne Gerüche wie der Duft der Orangen- und Akazienblüthen, einzelne auffallende Erscheinungen, ein seltsam gekleideter Mensch mit fremdartiger Physiognomie, mehr noch der Anblick des Meeres mit seinem Wogenspiel und seinen wechselnden

Lichtreflexen, die Betrachtung einer Landschaft mit hohen Bergen und tiefen Thälern, ungewöhnlicher Gestaltung oder Gruppierung von Felsen, Bäumen 2c., endlich der Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, namentlich die Uebergangszeiten, Frühling, Herbst, Morgen- und Abenddämmerung, üben einen wenn auch meist nur leisen Einfluß auf unsre Einbildungskraft.

Bemerkenswerth ist hier nur, daß es nicht allein und unmittelbar die Sinnesempfindung ist, welche erregend auf die Einbildungskraft wirkt, sondern daß die Wirkung nur mittelbar durch das Medium des Gefühls hervorgerufen wird. Obwohl wir nicht immer zu sagen wissen, welches Gefühl durch eine einzelne Sinnesempfindung, Perception, Anschauung in uns erregt wird, so ist doch gewiß: wenn sie unsre Seele gar nicht afficirt, wenn sie uns gleichgültig läßt, so erregt sie auch nicht unsre Einbildungskraft. Denn die Erregung derselben beruht auf einer Erregung der Seele; und die erste unmittelbare Erregung der Seele durch einen Sinnesindruck ist eben ein Gefühl. Darum ist es Bedingung für die Wirksamkeit jener Motive auf die Einbildungskraft, daß die Seele sich in einem Zustande relativer Ruhe befinde. Sind wir eifrig mit einem andern Gegenstande, der Beobachtung, des Nachdenkens, der Erwägung beschäftigt, ist unsre Aufmerksamkeit, unser Interesse nach einer andern Richtung hin absorbiert, so wird weder Morgen- noch Abenddämmerung, weder der Anblick des Meeres noch einer romantischen Landschaft noch sonst eine auffallende Erscheinung unsre Einbildungskraft in Thätigkeit setzen. Sie vermögen es nicht, weil die Seele in solchen Zuständen von ihnen nicht stark genug afficirt wird, sondern gleichgültig den äußern Erscheinungen den Rücken kehrt, oder nur diejenigen beachtet, die zu ihrem Zustande, ihrem Interesse, ihrem Affecte in Beziehung stehen. Aus diesen Thatfachen erklärt sich auch, warum ganz entgegengesetzte Erscheinungen, einestheils erregende, das Gefühl spannende Sinnesperceptionen (wie Trompetenschall und Trommelwirbel, der Frühling und die Morgendämmerung, der Anblick des Meers, das Auffallende und Seltsame überhaupt), andrentheils aber auch beruhigende, die Reizbarkeit und Bewegung der Seele sänftigende Sinnesempfindungen (wie das Plätschern der Wellen, das Flüstern der Bäume, Abenddämmerung, Mondscheinbeleuchtung, Stille und Einsamkeit 2c.) weckend auf die Einbildungskraft wirken. Die einen erregen das Gefühl, das Bedingung ihres Erwachens ist, wenn die Seele in Ruhe ist; die

andern mildern die Erregtheit der Seele und weisen sie von der Außenwelt auf sich selbst, auf ihr Leben in ihren Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen zurück, — was Bedingung für die Thätigkeit der Einbildungskraft ist, wenn die Seele in aufgeregtem Zustand sich befindet.

Die Einbildungskraft erscheint durchgängig lebhafter, rascher, regsam in der Jugend. Man hat daher gemeint, daß sie zu denjenigen Vermögen der Seele gehöre, die (wie die Sinnesperception, das Gefühl, das Begehren) mit dem zunehmenden Alter schwächer und schwächer werden. Einige psychologische Thatfachen machen es indeß mehr als zweifelhaft, ob diese Meinung richtig ist. Im Allgemeinen zeigt sich das Vorstellungsleben der Seele — ich meine das innere, von der Sinnesperception unabhängige Leben in ihren Vorstellungen, — im Alter keineswegs ärmer, schwächer, unklarer: im Gegentheil, die Langeweile, welche die Jugend weit häufiger befällt als das Alter, beweist, daß letzteres reicher ist an Vorstellungen, oder daß sie ihm leichter zufließen als der Jugend. Die Schlaflosigkeit, die Schwierigkeit und Langsamkeit des Einschlafens, an der das Alter trotz der Ermüdung des Körpers so häufig leidet, hat ihren unmittelbaren, dem Bewußtseyn wenigstens zunächst sich darbietenden Grund in der Fülle der zufließenden Vorstellungen, Gedanken, Reflexionen, die trotz ihrer Abweisung sich immer wieder einstellen. Zahlreiche Beispiele beweisen, daß selbst die höhere, künstlerische Phantasie bis in's Greisenalter hinein, wenn auch nicht mehr eine große Mannichfaltigkeit von Werken, doch noch ächte bedeutende Kunstwerke zu schaffen vermag. Und im Allgemeinen — glauben wir — zeigt eine genauere Selbstbeobachtung auch dem Nichtkünstler, dem mit einem geringen Maaße der Einbildungskraft Begabten, daß im Alter seine Vorstellungen innerhalb ihres beschränkten Kreises mit derselben Lebhaftigkeit und Geschwindigkeit sich bewegen wie in der Jugend. Dann aber wird dem Alter auch dieselbe Stärke der Einbildungskraft beigemessen werden müssen wie der Jugend. Denn die Einbildungskraft ist eben nur das erregte, in und für sich selbst thätige Vorstellungsvermögen. Sonach aber, meinen wir, ist die Stärke der Einbildungskraft zu unterscheiden von ihrer Erregbarkeit: jene kann im Alter unverändert dieselbe bleiben, diese dagegen ist ohne Zweifel in der Jugend stärker, rascher, entzündlicher. Nur weil die Einbildungskraft der Erregung bedarf und daher von ihr bedingt ist, wird

sie im Alter zwar nicht schwächer, wohl aber weniger und seltener sich wirksam zeigen, d. h. einmal erregt, wird sie im Alter mit demselben Maaße der Stärke wirken, aber sie wird eines stärkeren Mediums der Erregung bedürfen, ihre Erregtheit daher schwerer und seltener eintreten als in der Jugend und mithin die Mannichfaltigkeit ihrer Wirkungen sich mehr und mehr beschränken. Vermag die Einbildungskraft nicht sich selbst zu erregen, empfängt sie ihre Impulse von andern Factoren des Seelenlebens, namentlich und vorzugsweise vom Gefühl, so erklärt sich die Sache von selbst. Denn das Gefühlsleben der Seele, d. h. ihre Reiz- und Erregbarkeit überhaupt, wird ohne Zweifel mit zunehmendem Alter schwächer, langsamer.

Daher die höhere Regsamkeit und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft auch bei dem weiblichen Geschlecht. Der Grund ist derselbe. Die lebhaftere Einbildungskraft der Frauen rührt nicht daher, weil sie ein größeres Maaß derselben besitzen — die höhere, künstlerische Phantasie ist ihnen im Gegentheil seltener und in geringerer Stärke zugemessen als den Männern, wie die Kunstgeschichte aller Völker und Zeiten beweist, — sondern weil ihr Gefühl empfindlicher, ihre Seele leichter erregbar ist. Aus demselben Grunde erscheint die Einbildungskraft (wiederum indeß nicht immer auch die künstlerische Phantasie) besonders rege bei Menschen von sanguinischem Temperament. Denn dieses beruht ja nur auf einer leichten und raschen Erregbarkeit der Seele durch äußere Eindrücke. Und aus dem nämlichen Grunde endlich zeigt sich eine wenn auch geringere, doch Andern gegenüber größere Lebhaftigkeit der Einbildungskraft bei Menschen von melancholischem Temperament. Denn dieses bezeichnet im Grunde die gleiche, nur nach Innen, in das eigne Gemüths- und Geistesleben gerichtete Erregbarkeit der Seele. Bei großen Künstlern, Dichtern und Denkern findet sich daher fast durchgängig ein Vorwiegen des melancholischen Temperaments, ein ernstes, in sich gefehrtes, verschlossenes Wesen. —

Weil die Sinnesperceptionen nur mittelst des Gefühls auf die Einbildungskraft wirken, so regen nicht nur Gemüthsbewegungen und Affecte, sondern auch Triebe, Strebungen und Begehrungen — die ebenfalls zunächst durch Gefühle sich äußern — die Einbildungskraft im Allgemeinen stärker an als gegebene Sinnesindrücke. Ein plötzliches Getöse, eine auffallende Lichterscheinung wird uns vielleicht erschrecken, aber unsre Einbildungskraft wenig reizen, wenn sich nicht das Gefühl der Besorgniß, der Furcht, der

Angst daran hängt. Wie mächtig dagegen diese Gefühle, wodurch sie auch hervorgerufen werden, auf die Einbildungskraft zu wirken und sie bis zu jener Höhe zu steigern vermögen, auf welcher ihre Gebilde die volle Deutlichkeit der sinnlichen Wahrnehmungen erhalten, so daß sie mit letzteren verwechselt werden, ist so allbekannt, daß es keines Beweises bedarf. Eine fast gleiche Macht übt das Gefühl des Mißtrauens, des Argwohns, der Eifersucht, und mächtiger fast noch erweist sich das Gefühl der Liebe, insbesondere wenn der in der Jugend so heftig wirkende Geschlechtstrieb mit ihr sich einigt. Wie die Liebe die Geliebte, den Freund, Vater und Mutter, Bruder, Schwester und leider auch oft das noch unerzogene Kind mit Hilfe der Einbildungskraft idealisirt, die Fehler milbert, die Vorzüge erhöht, eben so geschäftig ist der Haß, der Reiz, die Mißgunst in entgegengesetzter Richtung. Auch die Freude regt die Einbildungskraft an, meist indeß nur momentan, vorübergehend. Der Schmerz dagegen über verlornes Glück, die Reue über begangene Sünden, das erwachende Gewissen des Verbrechers, äußern oft durch heftige Aufregung der Einbildungskraft einen das leibliche wie das geistige Leben zerrüttenden Einfluß. Mit ihnen einigt sich gern das religiöse Gefühl, dessen tiefgreifende Einwirkung auf die Einbildungskraft, besonders wo es zum Affecte, zu Fanatismus und Schwärmerei sich steigert, durch zahlreiche Thatsachen erwiesen ist. Kurz jedes Gefühl wie jedes Streben und Begehren erregt die Einbildungskraft um so stärker, je mehr es sich bis zur Höhe des Affects und der Leidenschaft erhebt.

Nur das Gefühl des Schrecks macht eine Ausnahme, weil es die Seele mehr erschüttert als erregt, und daher eine verwirrende, hemmende, erstarrende Wirkung auf alle ihre Kräfte, namentlich aber auf das Vorstellungsvermögen übt. Warum die Ueberraschung, der Schreck, das Entsetzen, gerade so und nicht anders wirkt, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Denn es ist keine Antwort, wenn man sich auf den ähnlichen, die Massenthellen eines festen Körpers verwirrenden und lösenden Effect eines plötzlichen heftigen Stoßes beruft, und den Schreck aus einer ähnlichen Wirkung auf die Nervenmasse des Gehirns erklärt. Die Auskunft genügt nur für diejenigen Fälle, in denen der Schreck durch eine plötzliche heftige Sinnesaffection: z. B. durch einen starken Knall, hervorgerufen wird. Allein auch die bloße Nachricht von einem geschehenen Unglück, vom Tode eines geliebten Menschen, also eine plötzlich hereinbrechende Vorstellung übt ganz dieselbe, ja meist

eine viel größere Wirkung als die Nervenerschütterung durch einen starken, übrigens aber unsre Interessen nicht berührenden Sinnes-
eindruck. Letzterer zieht die Seele, wegen ihres Verhältnisses der Wechselwirkung zum Nervensystem, nur in Mitleidenschaft; die schreckende Vorstellung dagegen trifft sie selbst unmittelbar und bringt ihrerseits das Nervensystem in Mitleidenschaft. Es ist auch nicht das Plötzliche allein, das den Schreck zur Folge hat; dieß Nebenelement erhöht nur die Wirkung; im Grunde hängt letztere ab von dem Inhalte der Vorstellung, d. h. von der Bedeutung, die sie für uns hat. Denn nur solche Ereignisse erschrecken uns, welche, wie plötzliche Lebensgefahr, Verlust von Amt oder Vermögen, der Tod des Gatten, des Vaters u. unser Daseyn bedrohen, unser Streben und Wirken, unsre liebsten und wichtigsten Interessen beeinträchtigen, hemmen, zerstören. Sehen wir auf diesen Punkt, so erklärt sich die absonderliche Wirkung des Schrecks wenigstens einigermaßen. Denn das Eintreten eines solchen Ereignisses in unser Bewußtseyn alterirt und zerlegt nicht nur diejenigen Einzelvorstellungen, auf denen wir am liebsten verweilen, sondern stört und verwirrt unsern ganzen Vorstellungskreis, in den wir uns eingelebt hatten. Je plötzlicher und heftiger die Wirkung erfolgt, um so stärker wird sie daher die Seele erschüttern, um so mehr wird sie ihr ganzes Vorstellungsleben und damit das Bewußtseyn selbst gleichsam aus seinen Fugen reißen; um so mehr wird sie auch das Nervensystem ergreifen und bei Schwäche und krankhafter Reizbarkeit desselben die bekannten Folgen, jene Störungen des Bewußtseyns, jene völlig sinn- und zwecklosen Handlungen und Bewegungen, Ohnmachten, Schlaganfälle u. hervorrufen. Die Einbildungskraft hat an diesen Vorgängen nur insofern Antheil, als sie, je stärker sie ist, um so rascher den Inhalt der schreckenden Vorstellung zu voller Klarheit und Bestimmtheit erhebt, die Bedeutung der Begebenheit und ihrer Folgen übertreibt, und damit die Wirkung verstärkt. Die Einbildungskraft an und für sich, d. h. das freie Schalten der Seele mit ihren Vorstellungen, muß dagegen der Schreck in demselben Maaße lähmen, in welchem er das Vorstellungsleben überhaupt hemmt und stört.

Jedes Gefühl, jedes Streben und Begehren indeß, sobald es bis zum Affect und zur Leidenschaft sich steigert, übt insofern eine ähnliche Wirkung, als es die Einbildungskraft zwar mächtig erregt, aber den Bezirk ihrer Thätigkeit zugleich verengert. Denn

je heftiger das Gefühl, das Streben und Begehren auftritt, desto entschiedener bannt es die Einbildungskraft in den bestimmten Kreis, dessen Centrum der das Gefühl oder die Begierde erregende Gegenstand ist, desto mehr beschränkt es ihr Wirken auf diejenigen Vorstellungen und Combinationen, die auf dieß Centrum sich beziehen und innerhalb seines Kreises möglich sind. Im Allgemeinen sind es daher jene wenn auch tiefgehenden, doch an sich ruhigen, die Seele zwar erregenden, aber nicht aufregenden Strebungen und Gefühle, die mehr den Charakter von Stimmungen tragen, — sie sind es vorzugsweise, welche die Einbildungskraft zur vollen Entfaltung ihrer Thätigkeit wecken und das freie Schalten der Seele mit ihren Vorstellungen begünstigen. Und unter ihnen treten bedeutungsvoll diejenigen Strebungen und Gefühle hervor, die zu unsren ethischen Begriffen, zu den Ideen des Wahren, Guten, Schönen, in Beziehung stehen, deren Einwirkung auf die Einbildungskraft wir weiter unten näher in Betracht ziehen werden.

Ist die Einbildungskraft einmal erregt, so macht sie ihren Einfluß in sehr verschiedener, oft sehr gewaltthätiger Weise auf allen Gebieten des Seelenlebens geltend. Die Verschiedenheit ist vornehmlich bedingt durch die verschiedene Individualität der Menschen, durch Temperament und Anlage, Lebensverlauf und Lebensverhältnisse. Wo gemäß der individuellen Begabung ein einzelner Sinn an Schärfe und Reizbarkeit bedeutend vorwiegt, wird die Einbildungskraft den Stoff ihrer Gebilde vorzugsweise aus seinem Perceptionsgebiete entlehnen oder sie in die Form der durch ihn vermittelten Wahrnehmungen kleiden. Eine flüchtige, flackernde Erregbarkeit der Nerven, der Empfindungen, Gefühle und Strebungen wird ihr zwar mehr Stoff liefern und ihre Gebilde werden an Mannichfaltigkeit und Complicirtheit gewinnen, aber in demselben Maaße werden sie an Klarheit, Bestimmtheit, Durchbildung verlieren. Ein beobachtendes, forschendes, nachdenkliches Verweilen auf den Sinnesperceptionen und den psychischen Vorgängen, das Vorwiegen eines scharfen, kritischen, zersetzenden Verstandes wird ihre Wirksamkeit im Allgemeinen hemmen, und wo sie sich geltend macht, wird sie nicht in bestimmten, concreten Einzelgebilden, sondern in der Formulirung von Theoremen und jener allgemeinen Anschauungen, die wir Weltanschauungen, Lebensansichten zc. nennen, sich ergeben. Eine „glückliche Sinnlichkeit“, wie Göthe sagt, d. h. ein gewisses harmonisches Gleichmaaß in

Stärke und Schärfe der verschiedenen Sinne verbunden mit einer leichten und doch nicht oberflächlichen Erregbarkeit der Empfindungen und Gefühle, einer raschen und doch scharfen Auffassung des Gegenwärtigen und einer beweglichen und doch sicheren Erinnerung des Vergangenen, wird ihren Schöpfungen jenen poetischen Anhauch geben, der zu künstlerischer Bedeutung sich steigert, wo ihre Thätigkeit von der Idee des Schönen bestimmt und geleitet wird. Kurz durch das Maaß und die Beschaffenheit der übrigen ihr Stoff und Anregung gebenden, sie theils hemmenden, theils fördernden Seelenvermögen ist sie selbst wie ihre Wirksamkeit, nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ sehr verschiedenartig bedingt.

Diese Wirksamkeit erstreckt sich über alle Gebiete des Seelenlebens. Zunächst auf das Gebiet der Stimmungen, Gefühle und Affecte. Wie von ihnen vorzugsweise die Einbildungskraft erregt wird, so ist sie es vorzugsweise, die durch ihre Vorspiegelungen das Gefühl des Jorns, der Rache, des Schmerzes, der Besorgniß, der Furcht und Angst 2c. wach erhält und bis zum Affecte zu erhöhen vermag. Ebenso mächtig stachelt sie aber auch die Triebe, Strebungen und Begehrungen, den Geschlechtstrieb, die Genußsucht, Habgier und Gewinnsucht, Ehrgeiz und Herrschbegier 2c. nicht nur auf, sondern nährt und steigert sie bis zu leidenschaftlicher Hestigkeit. Daß sie eben damit auch auf unsren Willen, unsre Entschlüsse und Handlungen einzutwirken vermag, weiß Jeder, der es erfahren hat, wie schwer es oft dem Willen wird, das erregte Gefühl, die aufgestachelten Triebe und Begierden zu überwinden, wie oft er ihrer Gewalt erliegt.

Das eigentliche Gebiet ihrer Thätigkeit ist indeß das Vorstellungsleben der Seele. Denn wo sie das Gefühl, die Triebe, Strebungen 2c. erregt und erhöht, wirkt sie doch stets nur durch eine Vorstellung, die sie auf Anregung der Erinnerung oder gegebener Sinnesindrücke, Empfindungen und Gefühle bildet. Ihre Thätigkeit besteht an sich nur in der Bildung von Vorstellungen. Und zwar zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß sie insofern überall nur formend und gestaltend, resp. scheidend und verbindend, thätig ist, als sie einen schlechthin neuen Inhalt der Vorstellungen nicht zu schaffen vermag. Denn der Inhalt aller unsrer objectiven, die erscheinenden Dinge betreffenden Vorstellungen beruht in letzter Instanz auf der gegebenen Bestimmtheit unsrer mannichfachen Sinnesempfindungen. Einen neuen Ton, eine neue

Farbe oder Tastempfindung, einen neuen Geruch oder Geschmack vermag die Einbildungskraft nicht zu erfinden: das Neue, das sie liefert, besteht immer nur in einer bloßen Mäncirung oder einer neuen Mischung und Verknüpfung gegebener Sinnesperceptionen. Der Inhalt unsrer Vorstellungen von unsrem innern, psychischen, geistigen Leben ist ursprünglich nur der Reflex der gegebenen Bestimmtheit unsrer Gefühle, in denen unsre Triebe und Strebungen wie überhaupt alle Zustände, Bewegungen, Thätigkeiten der Seele sich uns kundgeben. Und ein neues Gefühl vermag wiederum die Einbildungskraft nicht hervorzubringen; auch hier vermag sie nur zu verschmelzen und zu combiniren. Die Vorstellungen dagegen, in denen die Seele den in Empfindung und Gefühl gegebenen mannichfaltigen Stoff (mittelft ihrer unterscheidenden Thätigkeit) sich zum Bewußtseyn bringt und die selbst nur die Bedeutung einer Formirung des Stoffes haben, kann sie beliebig umgestalten, ausbilden, auflösen und trennen, verschmelzen und verknüpfen, weil sie, wie sich zeigen wird, bei der ersten Entstehung derselben im Grunde selber mitwirkt. Den reichsten Stoff für diese Thätigkeit gewähren ihr die durch Auge und Tastsinn vermittelten Vorstellungen der verschiedenen Gestalten der Dinge, weil sie an sich schon höchst mannichfaltiger Art sind. Allein auch hier zeigt sich bei genauerer Untersuchung wiederum, daß sie die gegebenen Elemente dieser Formvorstellungen im engeren Sinne weder durch neue Erfindungen zu vermehren noch wesentlich zu verändern vermag: die kühnsten und seltsamsten Gebilde der Einbildungskraft, die wunderlichsten, der Wirklichkeit Hohn sprechenden Einfälle wie die schönsten und erhabensten Gestalten der bildenden Kunst erweisen sich bei näherer Betrachtung doch nur als neue Combinationen der verschiedenen geraden und krummen Linien, welche, auf das Mannichfachste componirt, die gegebenen Umrisse der verschiedenartigen Dinge bilden. Dasselbe gilt nicht nur in Betreff der übrigen sinnlichen, sondern auch für die das psychische und geistige Leben betreffenden Vorstellungen: ein wahrhaft neues Element vermag die Einbildungskraft auch im Gebiete der Vorstellung nicht zu schaffen. —

Trotz dieser Beschränkung bethätigt sie sich doch in höchst mannichfacher, einflußreicher Weise. Sie wirkt zunächst 1) determinirend, indem sie dem an sich Unbestimmten, Veränderlichen, Verschwimmenden der Wahrnehmung eine bestimmte Fassung und Haltung für das Bewußtseyn giebt, entweder unmittelbar bei der

Perception selbst, oder in der Erinnerung. Weil das an sich Unbestimmte, z. B. die Umrisse ferner, in Nebel gehüllter Gegenstände oder die Wogen eines sturmbewegten Meeres, nur schwer und ungenau sich unterscheiden läßt, so lassen solche Sinnesindrücke sich auch nur schwer in die Form der Vorstellung fassen und im Bewußtseyn fest halten. Unwillkürlich sucht die Seele die Schwierigkeit zu überwinden, indem sie den rasch vorübergleitenden, wandelbaren, verworrenen Inhalt der Perception fixirt und bestimmt. Daher die große Verschiedenheit der Auffassung solcher Gegenstände bei den verschiedenen Menschen, selbst wenn sie dieselben mit größtmöglicher Sorgfalt beobachtet haben. Daher die Unsicherheit unsrer Wahrnehmungen und Erinnerungen auch bei an sich bestimmten, festen, ruhenden Gegenständen, sobald wir sie nur flüchtig angesehen, d. h. nachlässig und ungenau von andern unterschieden haben. Daher in solchen Fällen die so häufigen Irrungen und unabsichtlichen Fälschungen, die nur durch die sorgfältigste Prüfung unsrer Vorstellungen und Erinnerungen vermieden werden können. Sie liefern zugleich einen neuen Beweis, daß nicht bloß der unterscheidende, auffassende Verstand unsre Vorstellungen bildet, sondern die gestaltende Kraft der Seele dabei mitwirkt. Es ist die unwillkürliche und meist unbewusste Thätigkeit der determinirenden Einbildungskraft, der sie ihre Entstehung verdanken. Sie ist es ferner, welche den durch krankhafte Nervenzustände hervorgerufenen Sinnesreizungen oder vielmehr den von solchen innern Sinnesreizungen ausgehenden an sich unbestimmten Affectionen der Seele eine bestimmte, von ähnlichen äußern Sinnesindrücken entlehnte Form giebt, ihnen damit den Schein der Perception leiht, und so die s. g. Hallucinationen erzeugt, von denen wir bereits oben gesprochen haben. Auf ihre determinirende Wirksamkeit ist, wie schon angedeutet, auch jene Klasse von Träumen zurückzuführen, welche offenbar durch an sich unbestimmte, von Zuständen des Organismus ausgehende und auf die Seele übertragene Reizungen, oder durch unbewusste äußere Sinnesindrücke vermittelt sind, während andre Träume auf einer Combination von Erinnerungsbildern beruhen, welche die Einbildungskraft — je nach den vom Organismus oder von den Stimmungen und Gefühlen der Seele empfangenen Anregungen — verschiedentlich verknüpft und aneinanderreicht. Die determinirende Einbildungskraft endlich ist es ohne Zweifel, welche den Seelenregungen der Somnambulen die Form der inneren Anschauung verleiht, sowie sie es ist, welche die fixen

Ideen der Wahnsinnigen vermittelt, indem sie die sich ihnen aufdrängenden Empfindungen und Gefühle in die Form bestimmter Vorstellungen kleidet und ihnen durch ihre Lebhaftigkeit und Deutlichkeit das Ansehen gegebener Wahrnehmungen verleiht. —

Die Einbildungskraft wirkt 2) scheidend, ausmerzend, isolirend und damit oft reinigend und läuternd. Diese ihre Thätigkeit zeigt sich vornehmlich darin, daß sie die vorgestellten (erinnerten) Gegenstände aus ihrer räumlichen Umgebung und zeitlichen Folge wie überhaupt aus ihrer räumlichen und zeitlichen Bedingtheit herausreißt, sie isolirt, oder in andre räumliche und zeitliche Verhältnisse versetzt. Die Einbildungskraft geht dabei keineswegs „über Zeit und Raum hinaus“, sie vermag keineswegs von der allgemeinen nothwendigen Form des Neben- und Nacheinander unsrer Vorstellungen sich schlechthin zu emancipiren, sondern sie schaltet nur frei mit den räumlichen wie zeitlichen Bestimmungen, an welche die wirklichen Gegenstände (unsre objectiven Wahrnehmungen) gebunden sind. Aus diesem Bande einmal losgelöst, sind die vorgestellten Dinge auch nicht mehr an eine bestimmte Raumgröße, eine bestimmte Zeitdauer gefesselt. Die Einbildungskraft läßt die menschliche Gestalt zum Zwerge, zum Däumling einschrumpfen, oder zum Riesen, zum Giganten sich ausdehnen; sie verleiht der Helena unwandelbare Jugendschöne, den Göttern, den abgeschiedenen Geistern eine leichtere, ätherische, unvergängliche Leiblichkeit, eine gedankenschnelle Geschwindigkeit, eine weder an Raum noch Zeit gebundene Wirksamkeit. Denn wie sie zunächst mit der Raum- und Zeitgröße beliebig schaltet, so kehrt sie sich bald überhaupt an kein Maas: sie erhöht und verringert beliebig das Maas der wirkenden Kräfte wie den Grad der gegebenen Eigenschaften, der Härte, Schwere, Beweglichkeit, des Sehens und Hörens, des Erkennens und Wissens u. — Sie reinigt und läutert aber auch unsre Erinnerungen, indem sie aus den vergangenen Erlebnissen das Bedeutsame, Interessante heraushebt, das Beiwert abscheidet. Daher der hellere Glanz, den die freudigen Ereignisse unsres Lebens in der Erinnerung allgemach annehmen, der tiefere Schatten, der über traurige Begebenheiten sich lagert; daher jene Uebertreibungen des Komischen wie des Tragischen, des Angenehmen, Schönen, Erhebenden, wie des Gefahrdrohenden, Schrecklichen, Furchtbaren, deren wir uns bei der Erzählung unsrer Erlebnisse meist unwillkürlich schuldig machen.

Die Einbildungskraft thut das jedoch nicht auf eigne Hand in unbedingter Spontaneität. Sie wird dabei vielmehr erregt und geleitet theils von den besondern individuellen Interessen der Seele; und daher ist Das, was die verschiedenen Menschen in ihren Erzählungen hervorheben, von sehr verschiedenem Werthe, weil sie für sehr Verschiedenes sich interessiren. Theils ist es die allgemeine, allen Menschen einwohnende Lust am Großartigen, Außerordentlichen, Wunderbaren, durch die ihre Thätigkeit Anregung und Richtung empfängt. Diese Lust ist ein höchst bedeutender, charakteristischer Zug im menschlichen Wesen. Kein Thier, wie nahe es auch in seinen Fähigkeiten dem Menschen stehen mag, zeigt die geringste Spur davon. Sie ist u. E. ein klares Zeichen der höheren Natur, der über die irdische Beschränktheit hinausreichenden Bestimmung des Menschen. Denn da jede Lustempfindung nur aus der Befriedigung eines Bedürfnisses, Triebes, Strebens entspringt, so kann die Lust am Großen, Außerordentlichen, Wunderbaren nur auf einem angeborenem, über das Gemeine, Gewöhnliche, Beschränkte hinausgehenden Streben der Seele, auf einem Trachten nach größerer Freiheit, Kraft und Machtvollkommenheit beruhen. Dieses angeborene Streben ist es, aus dem allein jenes eigenthümliche, anscheinend widersprechende Wohlgefallen sich erklärt, das wir an Darstellung des Tragischen, Furchbaren, Grauenhaften, selbst wo es aus Sünde und Verbrechen entspringt, empfinden, vorausgesetzt, daß wir nicht selbst davon betroffen werden, und daß darin eine ungewöhnliche Größe der Gefinnung, eine ungewöhnliche Macht der Leidenschaft, Energie des Willens, Kühnheit, Gewandtheit, Klugheit sich kundgiebt. Aus diesem Streben geht der Durst nach großen Thaten, nach außerordentlichen Erfolgen unsres eignen Willens und Wirkens hervor; ihm aber entspringen auch alle jene Illusionen, die wir uns über unsre Kräfte, Talente, Vorzüge u. machen. Denn in seiner Allgemeinheit umfaßt es natürlich auch unsre eigne Persönlichkeit, und von ihm angeregt vergrößert die Einbildungskraft nicht nur das Maas des Gegebenen, sondern dichtet uns auch Vorzüge an, die wir gar nicht besitzen. So wird sie die Quelle der Selbstüberschätzung, der Eitelkeit, des Stolzes und des Hochmuths. — Aus demselben angeborenem, unwillkürlichen Streben erklärt es sich endlich auch, wie die Einbildungskraft dazu kommt, nicht nur was wir hoffen und wünschen, sondern auch was wir fürchten und scheuen, über sein wahrscheinliches, natürliches Maas hinaus zu erhöhen,

und damit die Freuden der Hoffnung, aber auch die Leiden der Furcht und Besorgniß zu steigern. Von ihm empfängt sie in letzter Instanz die Anregung zu allen ihren Uebertreibungen und Extravaganzen. —

Die Einbildungskraft liefert uns indeß nicht nur f. g. Hirnge spinnte (Einbildungen — Illusionen), sondern sie wirkt auch bei der Bildung unsrer Allgemeinvorstellungen und Begriffe, und damit zu unsrem Erkennen und Wissen bedeutsam mit. Denn sie ist es, welche die durch Unterscheidung und Vergleichung gefundenen gemeinsamen Merkmale der Dinge in die Form eines Schemas (Typus) zusammenfaßt, das den Begriff der Sache vertritt und das, anfänglich dürftig, ungenau, unbestimmt, durch die wissenschaftliche Forschung bereichert, berichtigt und schärfer begränzt wird. Dieses Wirken ist ein Moment 3) ihrer vereinigenden, zusammenfassenden, ergänzenden Thätigkeit, die sie bei den verschiedensten Gelegenheiten übt. Sie setzt eine mathematische Progression, eine Vermehrung und Verminderung der Größe fort und führt sie beliebig (in's Unendliche) weiter; sie verlängert die Folge der Wirkungen und Ursachen über die gegebene (erkannte) Zahl hinaus zur Zahllosigkeit; sie bemächtigt sich jeder Vorstellungsreihe und fügt so lange neue Glieder an oder ein, bis sie meint, ein vollständiges Ganzes gewonnen zu haben, gesetzt auch, daß sie dasselbe nur unter dem negativen Begriff des Unendlichen zu erfassen vermag. Mit ihrer Hülfe ergänzen wir meist unwillkürlich und unbewußt die Lücken nicht nur im Zusammenhange einer Erzählung, die wir hören oder lesen, sondern auch in der Auffassung und Darstellung unsrer eignen Erlebnisse. Ohne ihre unwillkürliche Mitwirkung — die wir mit Anstrengung zurückdrängen müssen, wo sie sich nicht geltend machen soll — würden wir keine rechte Freude am Lesen eines Romans, an der Aufführung eines Dramas, am Anblick eines historischen Gemäldes haben. Die Darstellung würde, wenn die Einbildungskraft ihre Lücken nicht ausfüllte, uns nothwendig wie eine zusammenhangslose Rhapsodie einzelner Ereignisse, Scenen, Figuren erscheinen, oder wenn das Kunstwerk alle, auch die unbedeutendsten Zwischenglieder ausführen wollte, wenn es der ergänzenden Einbildungskraft nichts zu thun übrig ließe, würde die Darstellung uns langweilig dünken. Dieselbe Thätigkeit der Einbildungskraft ist es, welche zu einem Ereignisse, von dem wir nur im Allgemeinen hören, die Nebenumstände, die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, die Gründe

und Ursachen, Zwecke und Folgen hypothetisch hinzubichtet oder nach gegebenen Zeichen und Andeutungen näher ausführt, und nicht eher rastet, als bis sie ein (relativ) befriedigendes Ganzes gewonnen hat. Daher die bekannte Erscheinung, daß alte Traditionen, wie neue Berichte und Gerüchte, die von Mund zu Mund sich fortpflanzen, nicht nur an Wichtigkeit und Bedeutung, sondern auch an Ausführlichkeit, Umständlichkeit und Bestimmtheit um so mehr wachsen, je größer die Reihe der Wiedererzähler wird. Sie ist es, welche den Spielen der Kinder mit Puppen, bleiernen Soldaten u., den Hauptreiz verleiht, indem sie an einzelne Vorkommnisse des wirklichen Lebens anknüpfend, sie zu kleinen Geschichten ausspinnt, in ähnlicher Art wie der Dichter gegebene Thatfachen zum historischen Roman oder Drama ausbildet. Sie ist es aber auch, die den forschenden, wissenschaftlichen Scharffinn mächtig unterstützt, wo es darauf ankommt, die Lücken und Mängel einer Erkenntniß zu ergänzen, den fehlenden Grund oder Zweck einer Erscheinung zu entdecken, Wirkung und Erfolg einer andern vor- auszubestimmen. Mit Recht behauptet daher Jean Paul, die Einbildungskraft mache jeden Theil zum Ganzen, alle Welttheile zu Welten.

Indeß auch die ergänzende, totalisirende Thätigkeit übt sie wiederum keineswegs in reiner, unmotivirter Spontaneität. Sie wird vielmehr auch hier angeregt von der wenn auch oft schwachen, undeutlichen Lust, die uns die Vorstellung eines zusammenhängenden, wohlgegliederten Ganzen gewährt, gegenüber der Unlust, die wir beim Anblick des Lückenhaften, Zerstreuten, Verworrenen empfinden. Mag diese Unlust immerhin (mit) darauf beruhen, daß es uns Mühe und Anstrengung kostet, das Wirre, Unzusammenhängende, Unabgeschlossene uns vorstellig zu machen und in der Vorstellung festzuhalten; — die Lust am Gegentheil, an einem geordneten, abgerundeten Ganzen, kann nicht bloß auf der Leichtigkeit beruhen, mit der wir die Vorstellung desselben uns bilden. Denn sie erhöht sich, je reicher das Ganze ist, je mannichfaltigere Theile es zeigt; und solchen Reichthum in die Vorstellung zu fassen, kostet uns allemal Mühe. Sie gründet sich vielmehr wiederum auf einen Trieb, ein Streben der Seele, weil sie nur aus dessen Befriedigung entspringen kann. Und in der That wird eine unbefangene, alle Zeichen sorgfältig beachtende Psychologie finden, daß der menschlichen Seele ursprünglich ein Streben inhärirt, über das Einzelne, Zerstreute hinaus zu einem geordneten ab-

schließenden Ganzen zu gelangen, nicht nur im Vorstellen, Denken und Wissen, sondern auch im praktischen Leben, im Thun und Wirken, — ein Trieb, von dem die Thierseele wiederum keine Spur zeigt. Daher das Verlangen jedes Menschen nach einem bestimmten, möglichst ausgebreiteten Wirkungskreis. Daher das Streben jeder Wissenschaft nach Vollständigkeit und Abrundung des Gebiets ihrer Erkenntnisse, das wenn auch hoffnungslose Bemühen um Zusammenfassung alles Wissens zu Einem System. Daher jener anscheinend so seltsame Wandertrieb, jenes Streben in die Ferne, jener Drang der Menschheit, die noch unbekannten Theile der Erde kennen zu lernen und in Besitz zu nehmen. Kurz, ein Trieb der Ausbreitung seines Kennens und Könnens, seines Wissens und Wirkens wohnt in jedem Menschen: das ist allgemein anerkannt. Aber er geht nicht, wie man meint, in's Unendliche, Schrankenlose, sondern in Wahrheit nur auf ein vollständiges, abgeschlossenes Ganzes; und nur weil das Ganze, das er erfasst zu haben meint, bei genauerer Betrachtung immer wieder als lückenhaft, unklar, verworren oder als bloßer Theil sich erweist, weil also die innere Vollständigkeit wie der äußere Umfang desselben sich fortwährend erweitert und den es zu umspannen suchen den Blick in's Unbestimmte, Gräzenlose hinausweist, scheint er im Unendlichen sich zu verlieren. Es ist dieser Trieb, welcher die Einbildungskraft zu ihrem Fluge in ungemessene Fernen beflügelt, aber auch sie anspornt, die leeren Strecken des Raums und der Zeit mit Gebilden ihrer Production auszufüllen und damit zu einer gegliederten Reihe, einem Ganzen zusammenzufassen. —

Die gewöhnlichste und daher vornehmste Thätigkeit der Einbildungskraft ist indeß 4) ihre frei combinirende Wirkungsweise. Nimmt man den Begriff des Combinirens in dem weitern Sinne eines bloßen Verknüpfens, so ist unter ihm auch jene ergänzende Thätigkeit zu fassen: denn sie ist eben auch nur ein Verknüpfen gegebener Vorstellungen mit Gebilden der Einbildungskraft. Allein in ihrer ergänzenden Thätigkeit erscheint die Einbildungskraft gebunden an einen gegebenen Stoff, dem sie ihre Gebilde anpassen muß, wenn ein Ganzes entstehen soll. Die combinirende Thätigkeit dagegen, die wir hier meinen, ist ein völlig freies Schalten mit den Vorstellungen wie mit ihren eignen Gebilden. Sie äußert sich einerseits in dem ungebundenen Spiel der Ideenassociation, in den Einfällen, Wortspielen, Pointen, den Sprüngen des Witzes und Humors, die eben nur auf einer durch die Einbildungskraft

belebten und beschleunigten Ideenassociation beruhen. Sie bekundet sich andrerseits freier und origineller noch in einer durch Combination vermittelten Neubildung eigenthümlicher, von der erscheinenden Wirklichkeit abweichenden Vorstellungen. Hierher gehören jene seltsamen, aller Wirklichkeit Hohn sprechenden Träume und Traumgestalten, die meist gerade in Perioden uns heimsuchen, wo unser Leben im langweiligen Einerlei gewohnter Beschäftigungen hinschleicht, und in denen die Seele ihre Lust am Ungewöhnlichen, Außerordentlichen unwillkürlich befriedigt. Hierher gehören die oft so sinnigen, oft nur spielenden, nach dem Wunderbaren haschenden Schöpfungen der Kinder- und Volksmärchen, die singenden Bäume und sprechenden Thiere, die goldenen Äpfel und kristallinen Paläste, die verwandelten Prinzen und Prinzessinnen, die Drachen und Ungeheuer aller Art. Hierher gehören aber auch die symbolisirenden und allegorisirenden Gebilde, welche die Einbildungskraft im Dienste der religiösen Vorstellung und ihrer dogmatischen Ausbildung erzeugt, die anscheinend so willkürlichen und doch meist bedeutungsvollen Gestalten aller bis zum Mythos entwickelten Naturreligionen; aber auch die prophetischen Gesichte, die Visionen und Erscheinungen der religiösen Ekstase. Auch letztere kommen nur mit Hilfe der Einbildungskraft zu Stande, mögen sie auf wirklicher göttlicher Einwirkung oder auf bloßer schwärmerischer Erregung des religiösen Gefühls beruhen.

Diese frei combinirende Thätigkeit ist es aber auch, welche zur Empfindung, zum Gefühle die sie ausdrückenden Töne findet und combinirt, welche weiter zum Inhalt des keimenden Bewußtseyns das ihn bezeichnende Wort schafft, und welche endlich das rasch verklingende Wort in eine es darstellende, dem Auge sichtbare Figur übersetzt, und so Sprache und Schrift erzeugt. Sie verfähet indeß auch hier keineswegs willkürlich im Sinne eines unmotivirten Beliebens. Im Gegentheil, die Sprachbildung ist, wie bereits gezeigt, eine vollkommen unwillkürliche, durch das Bedürfniß theils der Aeußerung und Mittheilung, theils der Fixirung der Vorstellung hervorgerufen. Nur die Töne zum Ausdruck der Empfindung, die Laute zur Bezeichnung der Vorstellung, die Linien zur Darstellung des Wortes wählt und verknüpft sie mit Freiheit. Denn dabei wird sie nur geleitet theils von gewissen, unbestimmten und unnaheweisbaren, je nach Beschaffenheit des Organismus verschiedenen Beziehungen zwischen den die Sinnes-Empfindung vermittelnden sensiblen und den die Töne bedingenden motorischen Nerven, theils

von der ebenso wenig nachweisbaren Verwandtschaft zwischen der psychischen Thätigkeit des Empfindens und Fühlens und der den Ton erzeugenden Bewegung des Organismus, theils von der Ähnlichkeit zwischen dieser das Wort hervorbringenden Bewegung oder dem durch das Wort bezeichneten Objecte und der Configuration der es darstellenden Linien (Schriftzüge). Diese an sich unbestimmten, schwankenden Motive beeinflussen zwar die Einbildungskraft, lassen ihr aber, eben weil sie so unbestimmt sind, eine freie Wahl zwischen den Tönen und Lauten, die sie zur Hervorbringung der Wörter verwendet, wie zwischen den mannichfaltigen Linien, die sich ihr zur Bildung der Schriftzeichen darbieten, — also eine freie Wahl der Elemente, welche sie unter einander verknüpft. Und mithin wird die Verknüpfung, anfänglich wenigstens, selbst eine unbestimmte, veränderliche seyn und nur allmählig sich dadurch fixiren, daß in constanter Wiederholung dieselben Elemente unter einander verbunden werden. Daher die Verschiedenheit der Sprachen und Schriften der verschiedenen Stämme und Nationen. Daher die anfänglich rasche und umfassende, später viel langsamere und unbedeutendere Umbildung der bereits entstandenen Sprachen. *)

Weit unfreier ist die combinirende Einbildungskraft in derjenigen Thätigkeit, welche man die „mathematische Phantasie“ genannt hat, d. h. in der Bildung der mathematischen Configurationen. Denn sind die Grundfiguren der Mathematik, das Dreieck und der Kreis, wie wir nachgewiesen zu haben glauben (Comp. d. Logik, 2te Aufl. S. 145 f.), nicht willkürliche, zufällige Gebilde, sondern mit der Raumborstellung implicite gesetzte und daher zunächst zwar unbewußte, nichtsdestoweniger aber nothwendige

*) Rein willkürlich erscheint diese Zeichen bildende Thätigkeit der Einbildungskraft, die man die „semiotische“ genannt hat (Rosenkranz), nur da, wo sie von rein subjectiven, zufälligen, höchstens durch eine gewisse Zweckmäßigkeit bedingten Impulsen sich veranlaßt sieht, gewissen Dingen, Bewegungen, Handlungen eine ihnen völlig fremde Bedeutung beizulegen. Ein Baum oder Pfahl oder Stein zur Bezeichnung der Gränze, — Signalkrafteten, Leuchttürmen, wehende Schnupftücher zc., Feldbinden, Fahnen, Orden, Wappen, Waarenstempel, Spielmarken, Livreekragen, Wirthshauschilder zc. sind solche rein willkürliche Zeichen. Diese Thätigkeit der combinirenden Einbildungskraft ist indeß ohne alle objective Bedeutung, sie beweist wiederum nur, daß die Seele rein subjectiv und daher nach zufälligen Anlässen, nach Laune und Belieben ihre Vorstellungen combiniren und compliciren kann.

Raumbegrenzungen, so kann die mathematische Einbildungskraft nur darin sich bethätigen, daß sie jene einfachen gegebenen Elemente combinirt und aus ihnen die complicirten mathematischen Figuren zusammensetzt. Wie wichtig nichtsdestoweniger eine lebhaftere Einbildungskraft für die mathematischen Operationen ist, wie bedeutend sie mitwirkt zur Gewinnung bedeutender Resultate, bedarf keines besondern Nachweises, weil anerkanntermaßen nur mittelst Combination der mathematischen Elemente mathematische Resultate gewonnen werden.

Mit der Thätigkeit der combinirenden Einbildungskraft in allen ihren verschiedenen Wirkungskreisen geht nothwendig die scheidende, sondernde Einbildungskraft Hand in Hand. Denn die Elemente ihrer Thätigkeit vermag die combinirende Einbildungskraft nur zu gewinnen durch Ausscheidung derselben aus dem gegebenen Material, welches das Empfindungs-, Vorstellungs- und Triebleben der Seele ihr darbietet: neue Töne, Farben, Linien kann sie, wie bemerkt, so wenig erfinden, wie neue Empfindungen und Gefühle, Perceptionen und Strebungen. Nur weil sie die Elemente aus dem gegebenen Material nicht bloß beliebig ausscheidet, sondern auch so mannichfaltig und absonderlich modificirt, combinirt und disponirt, daß man sie als gegebene Elemente kaum zu erkennen vermag, erscheinen ihre Gebilde so neu, so abweichend von aller Wirklichkeit, daß man diese ihre Thätigkeit mit Recht eine productive genannt hat. Aber dieß Produciren ist kein Schaffen, kein Erzeugen und Definiren der Elemente selbst. So wenig die menschliche Einbildungskraft schöpferisch thätig zu seyn vermag, so wenig ist ihre Thätigkeit eine absolut freie, schlecht hin spontane, sondern immer nur eine Wahlfreiheit unter gegebenen Elementen, immer motivirt und geleitet von gegebenen Trieben und Strebungen, Gefühlen und Perceptionen. Auch hier wiederum müssen wir behaupten: je nachdem die Interessen beschaffen sind, welche die Seele hegt, je nachdem wird die Production der Einbildungskraft so oder anders ausfallen. Sie sind es wenigstens vornehmlich, welche ihre bildnerische Thätigkeit gerade da, wo sie am freisten waltet, bestimmen, ihren Gebilden Werth und Bedeutung verleihen und sie hier zu begeisternden Idealen erheben, dort zu sinnlosen Spielereien oder bloßen Zerrbildern der gemeinen Wirklichkeit herabsetzen. Wenn man von einer „rohen“, einer „verderbten“ Phantasie spricht, deren Gebilde den Stempel des Gemeinen, Wüsten, Häßlichen, Geschmad-

losen tragen, so sind es sicherlich nicht die gegebenen Erscheinungen der Natur und des menschlichen Naturzustandes, wie dürftig, einfach, unbedeutend und ungebildet sie auch seyn mögen, sondern die den gemeinen sinnlichen Gelüsten, der Befriedigung ungezügelter (roher oder raffinirter) Begierden, der Maaß- und Regellofigkeit, der Unordnung und Disharmonie (den Elementen der Häßlichkeit) zugekehrten Interessen der Seele, welche die Einbildungskraft verderben, weil sie ihre Thätigkeit leiten und bestimmen. Und nicht die Schwäche der Einbildungskraft, nicht ihre Unfähigkeit, von der erscheinenden Anmuth, Schönheit, Erhabenheit erregt zu werden, sondern das mangelnde Interesse und damit der Mangel an Sinn und Gefühl für das Schöne bewirkt, daß es so viele Menschen vollkommen gleichgültig läßt. Denn die Thatfachen des gemeinen Lebens wie der Kunstgeschichte beweisen, daß Menschen und selbst Künstler von großer Begabung, reicher Phantasie und technischer Virtuosität, in Darstellungen der rohesten, gemeinsten, frivolsten, geschmacklosesten Art sich gefallen, daß mithin die kräftigste Einbildungskraft nicht auf die Höhe des Geschmacks und der Bildung zu führen vermag, wenn sie von den niedrigen Interessen der Seele in den niedrigen Regionen des Daseyns festgehalten wird. —

Demgemäß kommt es vor Allem darauf an, welche Interessen und somit insbesondre, ob die ethischen Gefühle und Strebungen, die ethischen Begriffe und Ideen die Production der Einbildungskraft leiten, und ob und wie weit sie selbst entwickelt und ausgebildet sind. Erst durch sie erhält die productive Einbildungskraft jene höhere Würde und Bedeutung, um derentwillen man sie mit dem Namen der Phantasie zu bezeichnen und, insofern sie auf das Schöne gerichtet ist, als Grundkraft der künstlerischen Production von der gemeinen, allen Menschen zukommenden Einbildungskraft zu unterscheiden pflegt.

Ursprung, Inhalt und Form der ethischen Principien, Begriffe, Ideen hat die Wissenschaft der Ethik nachzuweisen. Die Erörterung der schwierigen Frage ist nur insoweit Aufgabe der Psychologie, als sie die ursprünglichen Gefühle, welche unsern ethischen Begriffen zu Grunde liegen, darzulegen hat. Wir haben sie indeß bereits in andern Schriften zu lösen gesucht (vgl. Gott u. d. Natur, 2. Aufl. S. 610 ff., Grundzüge d. praktischen Philosophie, Thl. I, S. 68 ff.). Danach sind unsre ethischen Begriffe so wenig angeborene wie irgend welche andre Begriffe: wir

wissen ursprünglich ebenso wenig, was das Wahre, Gute, Schöne ist als was ein Baum, ein Pferd, ein Mensch ist. Vielmehr wie wir unsre Vorstellungen von den erscheinenden Dingen nur durch Unterscheidung unsrer Sinnesindrücke gemäß den logischen Kategorien der Qualität, Quantität u. gewinnen, so bilden und entwickeln sich unsre Begriffe vom Schönen, Wahren, Guten nur mittelst fortgesetzter Unterscheidung der gegebenen Erscheinungen, der gewonnenen Vorstellungen, der vollzogenen Willensacte, der gethanen Werke und Handlungen, gemäß den ethischen Kategorien, welche anfänglich unbewußt und unwillkürlich unsre unterscheidende Thätigkeit als ursprüngliche immanente Normen leiten, und welchen ein eben so ursprüngliches Gefühl des Sollens zur Seite steht. Die ethische Grundkategorie ist der Begriff der Vollkommenheit. Wir wissen zwar ursprünglich ebenso wenig, was Vollkommen ist, als was Wahr, Gut, Schön ist, — d. h. der Begriff des Vollkommenen als Vorstellung ist ebenfalls kein angeborener. Aber als Unterscheidungsnorm werden wir ihn, anfänglich unbewußt und unwillkürlich, an, indem wir die einzelnen Gegenstände, die Exemplare einer Art oder Gattung, ihm gemäß gegen einander unterscheiden und vergleichen. So gewinnen wir unsre Vorstellungen von vollkommenen und resp. unvollkommenen Dingen, und nennen die in Betreff ihres Wesens (ihrer Construction oder Organisation ihres Wirkens, Zwecks und Erfolgs u.) vollkommenen Gegenstände gut, die in Betreff ihrer Erscheinung (Form, Gestalt, Composition u.) vollkommenen Dinge schön. Indem wir weiter die Kategorie der Vollkommenheit auf den Inhalt unsres Meinens und Glaubens, Erkennens und Wissens anwenden, d. h. indem wir ihr gemäß unsre Vorstellungen und Begriffe in Betreff ihres Verhältnisses zum reellen Seyn, ihrer Gewißheit und Evidenz, ihrer Verbindung, Ordnung, Vollständigkeit unterscheiden, gewinnen wir die Idee der Wahrheit. Denn sie ist eben nichts Andres als das Ideal des Wissens, der Begriff des schlechthin vollkommenen Wissens, als der absoluten Uebereinstimmung eines allumspannenden, nicht bloß das Daseyn, sondern auch Grund, Ordnung und Zweck desselben erfassenden Denkens mit dem das All in sich begreifenden reellen Seyn. Indem wir ferner nicht nur an das äußere natürliche Geschehen, sondern an das bewußte freie Wollen und Handeln die Kategorie der Vollkommenheit halten und ihr gemäß die einzelnen Acte unterscheiden, bildet sich allmählig unsre Vorstellung von Dem, was wir im

ethischen Sinne Gut nennen, zur Idee des Guten aus. Denn das Gute als Idee ist wiederum nur das Ideal des Wollens und Handelns, der Begriff des schlechthin vollkommenen Thuns und Wirkens, als der absoluten Uebereinstimmung des Handelnden nicht nur mit seinem eignen Wesen und dessen Bestimmung, sondern auch mit der Wesenheit und Bestimmung seiner Gattung, der Natur der Dinge, des Weltganzen (und also in letzter Instanz mit dem Willen Gottes). — Und endlich indem wir die Formen der Dinge in Betreff der Proportionen ihrer Theile zu einander und zum Ganzen, der Beziehungen ihrer Erscheinung zu ihrem Wesen und Zwecke, des Verhältnisses ihrer Gestaltung zu ihrer näheren und ferneren Umgebung, gemäß der Kategorie der Vollkommenheit unterscheiden, gewinnen und entwickeln wir allmählig aus der Vorstellung (Perception) des Gefälligen, der ein angenehmes Gefühl erweckenden Erscheinung, die Idee des Schönen. Denn die Schönheit als Idee ist wiederum nur das Ideal der Formbildung, der Begriff der schlechthin vollkommenen Gestaltung und Darstellung der Dinge als der absoluten Uebereinstimmung nicht nur ihrer Theile unter einander und mit dem Ganzen, sondern auch ihrer Erscheinung mit ihrem Wesen und Zwecke, ihrer Aeußerung (Bewegung, Thätigkeit, Handlung) mit ihrer eignen wie mit dem Ganzen der Natur. Die Schönheit ist daher in höchster Instanz zugleich die vollkommene Darstellung (Erscheinungsform) des Wahren und Guten. Und die Ideen des Wahren, Guten und Schönen zur Einheit zusammengefaßt und als die Eigenschaften Eines Wesens angeschaut, bilden das absolute Ideal, die Idee des absolut vollkommenen Wesens, den Begriff Gottes. —

Es ist die Phantasie, welche diese Ideale nach Anleitung der gewonnenen Ausbildung unsrer ethischen Begriffe producirt. Sie bildet die Idee der Wahrheit, indem sie die Lücken unsrer Erkenntniß zu füllen, die Unbestimmtheit unsrer Vorstellungen zu determiniren, die Unklarheit unsrer Begriffe zu verklären, die Elemente und Theile des Wissens zum vollständigen Ganzen zusammenzufassen sucht. Sie producirt die Idee des Guten, indem sie, vom Gefühle des Sollens geleitet, die Vorstellung eines ihm vollkommen genügenden Wollens und Handelns erzeugt und alle ihm entsprechenden Thaten und Willensacte unter ein oberstes Princip (Gesetz) zusammenfaßt. Sie formt die Idee der Schönheit, indem sie die einzelnen Formen vollkommener Erscheinungen (Figuren, Far-

ben, Töne, Bewegungen etc.) in Eine, normative, ihre Verhältnisse bestimmende und ordnende Idealgestalt zusammenfaßt, welche für den Menschen nur die menschliche Gestalt als Erscheinungsform der menschlichen Seele und Ausdruck ihres innern Lebens sein kann. *) —

Die Phantasie wird dabei nicht unmittelbar von den ethischen Kategorien selbst geleitet. Letztere sind vielmehr nur die dem Verstande inhärierenden Normen und lenken nur seine unterscheidende und vergleichende Thätigkeit. Die Phantasie verwendet nur die auf diesem Wege vom Verstande gewonnenen Vorstellungen und Begriffe; und daher erscheinen — wie Erfahrung und Geschichte zeigen — ihre Productionen, die Ideale der einzelnen Individuen wie der Völker und Zeitalter, abhängig von der Bildungsstufe, die ihre ethischen Vorstellungen gewonnen haben. Auch von diesen Vorstellungen indeß wird die Phantasie nicht unmittelbar erregt und angeleitet. Sie sind vielmehr nur das Material, das sie zu ihren Productionen braucht, und nur soweit ihr Wirken durch dessen Beschaffenheit bedingt ist, unterliegen ihre Gebilde dem Einflusse der ethischen Vorstellungen. Die Anregung zu ihrer Thätigkeit, Impuls und Richtung empfängt sie vielmehr von jenen beiden Trieben der menschlichen Seele und von der ihrer Befriedigung folgenden Lust, auf die uns bereits die Betrachtung der gemeinen Einbildungskraft geführt hat, und die zwar eine ethische Beziehung haben, aber doch nicht unmittelbar ethischer Natur sind: 1) der Lust am Ungewöhnlichen, Außerordentlichen, Ueberwirklichen, und 2) dem Wohlgefallen an jedem vollständigen, wohlgegliederten, harmonischen Ganzen. Beide Triebe wirken zusammen bei der Erzeugung und Ausbildung der menschlichen Ideale. Nicht nur in den ersten Anfängen der Kunst und Poesie, sondern auch in den ersten Regungen des Wissenstriebes zeigt sich das Interesse am Ungewöhnlichen, Außerordentlichen, und wenn die wissenschaftliche Forschung nicht mehr bloß nach dem Was, sondern nach den Gesetzen des Geschehens, nach dem Grunde und Zwecke der Dinge fragt, so bekundet sich darin wiederum nur der Trieb über das Wirkliche, unmittelbar Gegebene hinaus (da ja Gesetz, Grund, Zweck jenseit aller Sinnesperception und damit

*) Vergl. M. Carrière's treffliche Erörterung vom Wesen und Walten der künstlerischen Phantasie in dessen Aesthetik, d. Idee des Schönen 2c. 2te Aufl., Thl. I, S. 417 ff.

jenſeit der gegebenen Realität liegen). Im Allgemeinen indeß überwiegt bei der Bildung der Idee der Wahrheit doch das Streben nach dem Ganzen, das Moment idealer Vollſtändigkeit und vollkommenen inneren Zuſammenhangs aller Theile und Ergebnisse; bei der Idee der Schönheit dagegen das Streben nach höchſt möglicher, das Gemeine überſchreitender Kraft, Größe und Vollkommenheit der einzelnen Erſcheinung in ihrer Beziehung zu andern; — während bei der Idee des Guten beide Seiten im Gleichmaaß zuſammenwirken müſſen, wenn die Thätigkeit der Phantaſie die Höhe des Ideals erreichen ſoll. —

Von dieſen Motiven angeregt, bildet die Phantaſie nicht nur die allgemeinen Ideale, die ethiſchen Normativanſchauungen, welche den verſchiedenen Völkern, Zeitaltern, Entwicklungsperioden der Menſchheit vorſchweben und ihren Bildungsſtand charakteriſiren, ſondern ſie erzeugt auch die einzelnen, ihnen entſprechenden Werke. Es iſt die Phantaſie, welche die zerſtreute Mannichfaltigkeit der gegebenen Erſcheinungen, nachdem der Verſtand ſie geſchieden und gegliedert, in das Geſammtbild des Begriffs zuſammenfaßt; ſie alſo iſt es, von deren Stärke und Lebhaftigkeit die Klarheit unſrer Begriffe abhängt; und ſie iſt es daher auch, welche zuſammen mit einem ſcharfen, durchdringenden Verſtande das Genie des wiſſenſchaftlichen Forſchers bildet. Denn ſie belebt und beſchleunigt, wie ſchon bemerkt, die ſ. g. Ideenassociation und weckt dadurch jene geiſtvollen, überraschenden Combinationen, welche den genialen Forſcher bekunden; ſie divinirt und anticipirt nicht nur die Zielpunkte, ſondern ſogar die Reſultate der Forſchung, indem ſie jene vorſchauenden Blicke, jene divinatoriſchen Hypotheſen erzeugt, die dem genialen Forſcher ſeinen Weg vorzeichnen und ihn befähigen, die richtigen Fragen an die Natur und deren Verlauf, an die Menſchheit und deren Geſchichte zu ſtellen. — Ebenſo iſt es die Phantaſie, die nicht nur im gemeinen Leben aus den gegebenen Verhältniſſen den Inhalt derjenigen Vorſtellung bildet, welche die auszuführende Handlung dem Bewußtſeyn präfentirt und den Willen bei der Ausführung leitet; ſie auch iſt es, welche die Thatkraft der Helden der Menſchheit erregt, ſie zu ihren Thaten begeistert, das Gelingen derſelben verbürgt. Denn nicht nur den Erfolg derſelben anticipirt ſie in Gedanken und erweckt die begeiſternde Luſt an der Handlung, ſondern auch das Concept der Handlung, den Proceß des Verfahrens entwirft ſie und erſinnt die oft höchſt complicirten Mittel der Ausführung. —

Sie endlich, wenn sie in besondrer Stärke und Lebhaftigkeit mit einem innigen, tiefen und doch leicht erregbaren Gefühl zusammentrifft, constituirte das Genie des Künstlers und Dichters. Denn wie sie die zerstreuten Einzelercheinungen in das Gesamtbild des Begriffs, der Idee zusammenfaßt, so ist sie es, welche umgekehrt die allgemeine Geltung des Begriffs, den tiefen Sinn der Idee in die einzelne Erscheinung gleichsam einschmelzt. Mit ihrer Hülfe daher wandelt der bildende Künstler die sichtbaren Einzelgestalten zu Sinnbildern der Idee um und giebt ihnen die Züge des Ideals, die wiederum nur mit ihrer Hülfe der Beschauer erkennt und zur Reproduction der Idee verwendet. Sie befähigt den Musiker, zu den Empfindungen, Gefühlen, Stimmungen, welche seine Seele bewegen, die sie ausdrückenden Töne zu finden, die wiederum nur mit ihrer Hülfe die ähnlichen Gefühle in der Seele des Hörers wecken. Sie ermächtigt den Dichter, die Triebe und Strebungen, die Gefühle und Affecte, die Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, die seine Seele durchziehen, gleichsam zu fixiren, zu formen, und nicht nur mittelst einer entsprechenden Gestaltung der Sprache in Worten auszudrücken, sondern auch aus ihnen durch mannichfache Combination und Modification lebensvolle Charaktere zu bilden und in ihrer Entwicklung, ihren Thaten und Leiden dem Auge und Ohre oder vielmehr der nachbildenden Phantasie des Hörers und Zuschauers vorzuführen. —

Steht indeß der Phantasie nicht ein gleiches Maaß des Verstandes, des unterscheidenden, messenden, ordnenden Vermögens zur Seite, oder emancipirt sie sich von ihm und folgt rücksichtslos ihren Eingebungen, so werden ihre Gebilde jenes Gepräge erhalten, das man mit dem Ausdruck des „Phantastischen“ bezeichnet hat, d. h. sie werden zwar immerhin noch sinn- und bedeutungsvoll seyn, auch in ihrer Form den Gesetzen der Schönheit entsprechen und insofern zum Ideal in Beziehung stehen können, aber sie werden infolge ihrer Maaßlosigkeit und willkürlichen Gestaltung, ihres Mangels an natürlicher Ordnung und logischem Zusammenhang, die Bezüglichkeit zum wirklichen Leben, zur gegebenen Natur und zum wahren Wesen des Menschen mehr oder minder einbüßen. Sie werden daher wohl den Reiz des Ungewöhnlichen, Seltsamen, Wunderbaren für sich haben, aber weil sie die wahren lebendigen Interessen der Seele nicht berühren, und auf das Ideal des menschlichen Wesens nur andeutend (symbolisch) hinweisen oder nur einzelne Momente desselben widerspiegeln, werden sie,

was sie auf der einen Seite gewinnen, auf der andern doppelt verlieren. Sie werden mithin nur die flüchtige Wirkung eines sinnreichen Spiels üben; und je mehr sie nicht bloß von den Forderungen des Verstandes, sondern auch von den normativen Ideen des Wahren, Guten und Schönen in das Wüste, Bage, Willkürliche ab- und ausschweifen, desto mehr werden sie zum bloßen Spiel herabsinken. Aehnlich wird der Erfolg seyn, wo die Phantasie von heftigen Bewegungen der Seele, von überspannten Gefühlen, Affecten und Strebungen erregt und bei ihren idealen Productionen geleitet wird. Dann ruft sie jene ergastischen Zustände, jene s. g. Begeisterung hervor, aus der im Gebiete des Erkennens die Visionen und Prophetieen, aber auch die schwärmerischen Selbsttäuschungen der Religion, die transcendenten überschwänglichen Theoreme der Philosophie, die illusorischen Hypothesen der wissenschaftlichen Forschung, im Gebiete des Wollens und Handelns der freudigste, einsichtigste Opfermuth, aber auch der trübste, verblendeste Fanatismus, im Gebiete der Kunst die erhabensten Gestalten, aber auch jene rauschenden und bauschenden Formen, jene gewaltsamen Bewegungen und Situationen, jene grotesken, barocken, ungeheuerlichen Gebilde hervorgehen, welche das Uebernatürliche nur durch das Unnatürliche auszudrücken wissen. — Endlich versteht es sich von selbst, daß die Werke der producirenden Phantasie sehr verschieden ausfallen werden je nach der verschiedenen Fassung, welche die ethischen Ideen in ihrem Verhältniß zur Wirklichkeit, insbesondre die absolute Idee, die Idee Gottes, im Geiste des Künstlers, des Volks, des Zeitalters gewonnen haben. Diesen Punkt indeß hat die Aesthetik und Religionsphilosophie, resp. die Geschichte der Philosophie des Näheren zu erörtern. —

So sehen wir, wie die Thätigkeit der Einbildungskraft in alle Gebiete des Lebens bedeutsam eingreift. Es ergiebt sich, daß es von höchster Wichtigkeit ist, dieses ursprüngliche Vermögen der Seele zu pflegen, zu entwickeln, auszubilden. Es hat sich aber wiederum auch ergeben, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft in ihrer Richtung wie in ihren Erfolgen vornehmlich von den Interessen bedingt ist, welche die Seele bewegen. Sind sie dem gemeinen sinnlichen Daseyn zugewendet, sind sie von der Selbstsucht getragen, auf die Befriedigung von Genußsucht, Habgier, Eitelkeit, Ehrgeiz zc. gerichtet, so wird die Einbildungskraft, je kräftiger sie ist, desto mehr nur die sinnlichen Begierden, die egoisti-

schen Strebungen beleben und erhöhen. Die Entwicklung und Ausbildung der Einbildungskraft kann daher nur nützen, wo sie mit der Bedung der höheren, ethischen Interessen Hand in Hand geht. Nur wo sie von ihnen ihre Impulse empfängt, wird ihre Thätigkeit den Menschen beseligen, werden ihre Werke die Menschheit fördern; im entgegengesetzten Falle wird sie nur Unheil stiften. Diese Doppelseitigkeit, die in ihrem Wesen liegt, macht die Gabe einer starken, leicht erregbaren Einbildungskraft zu einem zweideutigen Geschenke. —

Alle die bisher betrachteten mächtigen Wirkungen übt die Einbildungskraft auf die Seele und deren Zustände, weil sie ein mächtiger Hebel des gesammten Vorstellungslebens ist. Allein ihre Wirksamkeit reicht, wie die Erfahrung beweist, über das im engeren Sinne psychische Gebiet hinaus, indem sie von ihm aus vielfach auch das leibliche Daseyn trifft und in die Functionen des Organismus bald störend bald fördernd eingreift. Wir sehen hier ab von jenen oben schon erwähnten Wirkungen auf das Nervensystem, die nur in Folge der Erregung und Verstärkung bestimmter Vorstellungen und der dadurch gesteigerten Gefühle des Schreckens, der Furcht, der Angst zc. entstehen. Wir sehen auch ab von den oft sehr merkwürdigen Einwirkungen, welche die Arbeit des Dichters und Künstlers wie jede andauernde Thätigkeit, Spannung und Anstrengung der psychischen Kräfte auf die körperlichen Zustände übt: auch sie sind doch nur vermittelt durch eine correspondirende Erregung des Nervensystems. Wir haben hier vielmehr Thatfachen vor Augen, die eine viel directere unmittelbare Einwirkung der Einbildungskraft auf den Körper und zwar nicht nur auf die (meist vorübergehenden) Nervenzustände, sondern auch auf die vegetativen und reproductiven Prozesse des Organismus bekunden. Es ist eine unzweifelhafte, wiederholt constatirte Thatfache, daß der Verkehr mit Wahnsinnigen und Nervenkranken leicht ansteckend wirkt, ja daß einzelne Personen in Folge des bloßen Anblicks von Krämpfen, Weitzanz, Epilepsie in gleicher Art erkrankt sind. Die Fälle kommen allerdings nur vereinzelt vor und ihre Seltenheit beweist, daß sie nur unter bestimmten Bedingungen möglich sind. Die Aerzte suchen diese Bedingungen in der Beschaffenheit des Nervensystems und fassen sie daher unter den Begriff der „Reizbarkeit“ zusammen. Allein wenn auch immerhin ein schwaches Nervensystem die Wirkung mit bedingt, — unmittelbar geht sie doch von der Vorstellung aus, und nur wo letztere durch die Ein-

bildungskraft dergestalt belebt und erhöht wird, daß sie unmittelbar und unwillkürlich auf die motorischen Nerven in ähnlicher Art einwirkt, wie die Empfindung (z. B. des Nitzels) bei den Reflexbewegungen, kann jener Erfolg eintreten. Die krankhafte Reizbarkeit des Nervensystems ist daher jedenfalls nur secundäre Bedingung. Das beweist zur Evidenz der Umstand, daß eine fortgesetzte absichtliche Nachahmung ganz dieselben Wirkungen hervorzurufen vermag. Es steht fest, daß Bettler, welche epileptische Krämpfe, Asthma, Blödsinn u. simulirten, mit der Zeit wirklich in diese Krankheitszustände versielen. Es ist allgemein bekannt, wie oft bei herrschenden Epidemien die von der Furcht vor Ansteckung aufgestachelte Einbildungskraft die gefürchtete Krankheit direct herbeiführt. Es sind sogar mehrere Fälle constatirt, in denen keine Epidemien, keine Miasmen, keine schädlichen Witterungsverhältnisse im Spiel waren, in denen vielmehr die ganz zufällig veranlaßte, von einer lebhaften Einbildungskraft ergriffene Vorstellung, z. B. vergiftet zu seyn, ganz ebenso wirksam die der eingebildeten Krankheit entsprechenden Symptome hervorrief. Es ist daher schwerlich zu bezweifeln, daß, wie Burdach versichert, in einem einzelnen Falle sogar infolge eines bloßen, nur besonders lebhaften Traumes von einer erlittenen schmerzhaften Contusion Tags darauf sich wirklich ein blauer Fleck an der betreffenden Stelle gezeigt habe. Ähnlich ist die Geschichte, die Ennemoser für vollkommen verbürgt erklärt, von der Schwester eines Soldaten, welche beim Anblick ihres Spießruthen laufenden Bruders nicht nur die Schmerzen der Ruthenstrieche mit fühlte, sondern an deren Leibe sogar sich ähnliche Zeichen fanden wie sie Ruthenschläge zurückzulassen pflegen. Feuchtersleben berichtet von einem Kellner, dessen Einbildungskraft durch die gelesene Schilderung von den Folgen des Bisses eines tollen Hundes so mächtig erregt wurde, daß alle Symptome der Wasserscheu bei ihm eintraten. Bekannt ist das Beispiel von jenem Schüler Boerhave's, „der allen Krankheiten, die sein Lehrer mit lebendigen Farben schilderte, anheim fiel, so daß er das Studium der Arzneikunde aufgeben mußte.“ Und noch bekannter sind jene Erscheinungen von Wählern, Zeichen, Mißbildungen an den Leibern neugeborener Kinder, welches die meisten Aerzte und unter ihnen angesehene Autoritäten auf das s. g. „Versehen“ der Mütter während der Schwangerschaft zurückführen. Alle diese Fälle sind an sich nicht wunderbarer, als die öfter vorgekommene Thatsache, daß die Ueber-

zeugung, ein in seinen Wirkungen bekanntes Medicament, z. B. eine Laganz, eingenommen zu haben, obwohl eine bloße Einbildung, doch ganz dieselbe Wirkung hatte, als sey das Arzneimittel wirklich eingenommen, und daß einzelne Krankheiten, z. B. Wechselieber, durch den Genuß völlig unwirksamer Stoffe, an deren Heilkraft jedoch der Patient fest glaubte, wirklich curirt worden sind. Aus diesen Erscheinungen erklären sich dann auch die merkwürdigen, in einzelnen Fällen nicht zu bezweifelnden Erfolge jener s. g. Wunderturen durch allerlei sympathetische Mittel, durch Berührung von Reliquien, durch Wallfahrten nach heiligen Orten, Baden in wunderthätigen Quellen zc. Es ist jedenfalls weder nothwendig noch gerechtfertigt, in allen Fällen nur frommen Betrug und absichtliche oder unabsichtliche Täuschung vorauszusetzen. Kann eine lebhaft erregte, starke Einbildungskraft Krankheiten hervorrufen, so ist nicht einzusehen, warum sie nicht auch Krankheiten heilen können (vgl. J. H. Fichte, *Anthropologie* 2. Aufl. S. 463 f. R. F. Burdach, a. a. D. S. 283. C. G. Carus, *Ueber Lebensmagnetismus*, *Phz.* 1857 S. 164 f. Reil, *Ueber die Lebenskraft* im *Archiv f. Physiologie* I, 1, S. 139. D. Domrich, a. a. D. S. 150 ff. J. Ennemoser, *Der Magnetismus im Verhältniß zur Natur* zc. 2. Ausg. 1863.).

Mögen immerhin manche der angeführten Thatsachen noch mit Recht bezweifelt werden können, — so viel steht unleugbar fest, daß die Einbildungskraft unter Umständen einen mächtigen Einfluß auf die Functionen und Proceß des Organismus auszuüben vermag. Dann aber läßt sich auch nicht leugnen, daß sie und ihre Wirkungsweise in unmittelbarer Beziehung steht zu jener *vis plastica*, jener morphologischen Thätigkeit, von der wir nachgewiesen zu haben glauben, daß sie als die erste ursprüngliche Function der Seele anzusehen sey. Diese Thätigkeit, kraft deren die Seele — wenn auch unter mannichfachen bedingenden Einflüssen anderer Factoren — nach einem immanenten urbildlichen Schema unbewußt und unwillkürlich am Bau ihres Leibes arbeitet, hat so viel Ähnlichkeit mit der die Sinnesindrücke zu dinglichen Vorstellungen gestaltenden und weiter die gewonnenen Vorstellungen determinirenden, ergänzenden, umbildenden, scheidenden und combinirenden Thätigkeit der Seele, daß wir schon bei der Betrachtung des Traums und der ihm verwandten Erscheinungen auf die Annahme geführt wurden, beide Functionen dürften ursprünglich und im Grunde identisch seyn. Diese Annahme wird

nunmehr fast zur Gewißheit, nachdem sich thatsächlich gezeigt hat, daß die Einbildungskraft als Einbildungskraft im engeren Sinne, d. h. als Aeußerung der in und mit ihren Vorstellungen waltenden und schaltenden Seele, auch auf den bereits ausgebildeten Organismus einen ähnlichen, die Functionen desselben modificirenden Einfluß zu üben vermag. Und umgekehrt wird durch eben diese Thatsachen die Hypothese von der morphologischen, den Körper ursprünglich gestaltenden Thätigkeit der Seele dergestalt bekräftigt, daß beide Annahmen u. G. einen höheren Werth als den einer bloßen wissenschaftlich zulässigen Hypothese beanspruchen dürfen.

Diese gestaltende Kraft der Seele äußert sich sonach in vierfach unterschiedener Weise: 1) Unbewußt und unwillkürlich, zusammen mit der Lebenskraft, bedingt durch die gegebenen Stoffe und die Thätigkeit des Mutterorganismus, wirkt sie als jene vis plastica, als welche sie nach einem immanenten Schema, dem normativen Princip ihres Wirkens, die organischen Stoffe zu bestimmten Gebilden (Organen) verbindet und aus ihnen den Körper aufbaut. Sie wirkt 2) ebenfalls noch unbewußt und unwillkürlich, aber doch schon mit mehr Spontanität, zusammen mit der unterscheidenden, das Bewußtseyn vermittelnden Thätigkeit als Kraft der Veranschaulichung, als vis intuitiva, indem sie einerseits den einfachen Sinnesempfindungen die Form der Anschauung giebt, sie zu intelligiblen Objecten zusammenfügt und sie dadurch befähigt, zu bestimmten immanenten Vorstellungen der Seele zu werden; und indem sie andererseits die Sinnes- und Gefühlsperceptionen, Anschauungen, Vorstellungen, in dem ausgesprochenen (ursprünglich von ihr erzeugten, später ihr überlieferten) Wort verkörpert, sie durch die Worte sich vergegenwärtigt, und dadurch das Erinnerungsvermögen erhöht, die Ideenassociation erleichtert. — 3) Zusammen mit dem Erinnerungsvermögen verknüpft-sie als Einbildungskraft im engeren Sinne die so gewonnenen und fixirten Vorstellungen nicht nur in mannichfaltigster Weise zu Reihen, Complexen, Gesamt- und Gemeinvorstellungen, Begriffen, Ideen, sondern erzeugt auch zu den sie erregenden Stimmungen und Gefühlen, Strebungen und Begehrungen, Absichten und Interessen die entsprechenden Vorstellungen, indem sie gemäß den empfangenen Impulsen die gegebenen Perceptionen, Erinnerungen zc. frei umgestaltet, determinirt und ergänzt, scheidet und neu verbindet. Am freisten endlich wirkt sie 4) als Phantasie in jenem höheren Sinne

des Worts, als welche sie einerseits die ethischen Ideale formirt und wenn auch nur in unsicheren, schwankenden Entwürfen anschaut, andrerseits von den ethischen Gefühlen erregt, von den ethischen Ideen geleitet, alle Elemente des Vorstellungslebens, den vergangenen wie gegenwärtigen Inhalt des Bewußtseyns frei verwendet zu jenen höchsten und zugleich freisten, weil über die Schranken der gemeinen Wirklichkeit sich erhebenden, Productionen des menschlichen Geistes, zu jenen Werken der Wissenschaft und Kunst, der heroischen Thatkraft und der religiösen Begeisterung, welche die ethischen Ideale in mannichfachster Form zur Darstellung bringen. —

Die drei Thätigkeitsweisen der gestaltenden Kraft, in denen sie als vis intuitiva, als Einbildungskraft im engeren Sinne, als Phantasie sich äußert, folgen einander der Zeit nach in dem Entwicklungsproceß der Seele und bezeichnen daher die Hauptstadien desselben, so weit er die Ausbildung des Vorstellungslebens betrifft. Im Kinde beginnt er mit der Gestaltung seiner einfachen Empfindungen und Sinnesindrücke zu Perceptionen, Wahrnehmungen, Anschauungen. Erst nachdem es diese gewonnen und durch das Wort einigermaßen fixirt hat, gewinnt das Erinnerungsvermögen so viel Sicherheit und Bestimmtheit, daß es mit der sinnlichen Wahrnehmung, mit den Empfindungen, Gefühlen, Strebungen zusammenwirken kann und das Vorstellungsleben bedeutend zu bereichern vermag. Damit eröffnet sich das zweite Entwicklungsstadium mit seinem stufenweisen Fortschritt, seinen verschiedenen, in einander greifenden, theils gleichzeitigen, theils sich folgenden Momenten: die Zusammenfassung der einzelnen Vorstellungen zu Gesamtbildern, Gemeinvorstellungen, Begriffen; die Scheidung und Verknüpfung derselben im freien kindischen Spiele; die Aneinanderreihung von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen in der Reflexion und Ueberlegung; die ersten Regungen der Phantasie; die vagen, maas- und ziellosen Conceptionen eines jugendlich strebsamen, hochfliegenden, ungezügelten, aber eben darum noch phantastischen, unpraktischen, inhaltsleeren Idealismus. Erst im dritten Stadium, im Mannesalter, ordnen sich die verschiedenen Elemente der zweiten Entwicklungsstufe unter die Herrschaft bestimmter Zwecke, fester, ausgebildeter, energisch verfolgter Zielpunkte und Interessen, — in den edelsten Geistern unter die autokratische Leitung der ethischen Ideen und Ideale. —

III. Das Triebleben der Seele. Streben, Begehren, Wollen.

1. Der Trieb überhaupt.

Obwohl die Triebe (im engern Sinne) die allerersten, ursprünglichsten Regungen und Lebensäußerungen der Seele sind und alle übrigen bedingen, so mußten wir doch Gefühl und Vorstellung zuerst in Betracht ziehen, weil alle Triebe nur mittelst des Gefühls sich kundgeben, und weil viele derselben durch die Perception und die Vorstellung erst erregt werden, — weil also nur eine nähere Kenntniß des Gefühls- und Vorstellungslebens der Seele uns Kunde verschafft von den sie bewegenden Trieben und Strebungen.

Man kann in der That das ganze Leben der Seele als ein Triebleben bezeichnen (und ist es das Verdienst Fortlage's, diese Betrachtung zuerst mit wissenschaftlicher Gründlichkeit durchgeführt zu haben). Denn wie sich bereits gezeigt hat und weiter zeigen wird, beruht im Grunde alles Leben, das psychische sowohl wie das physische, auf immanenten Trieben. Aber eben darum ist wenig gewonnen, wenn man aus dem Leben der Seele ein bloßes Triebleben macht. Triebleben besagt im Grunde nichts mehr als eben nur Leben überhaupt: auch das Leben des Thiers und der Pflanze ist wesentlich ein Triebleben. Es kommt daher darauf an diejenigen Triebe hervorzuheben, welche dem Menschen speciell angehören und ihn von Thier und Pflanze unterscheiden. Vor Allem aber bedarf der Trieb selbst erst einer Erklärung (die Fortlage nicht giebt), wenn er seinerseits der Erklärung dienen soll. Versuchen wir eine solche, so hat sich uns bereits im physiologischen Theile gezeigt, daß das Wesen des Triebes zunächst auf den Begriff der Kraft zurückführt. Denn der Trieb wirkt, und jede Wirkung setzt eine Kraft, eine Thätigkeit voraus, von der sie ausgeht. Der Trieb äußert sich auch überall als eine treibende, erregende, sollicitirende Kraft, die mittel- oder unmittelbar auf eine andre einwirkt und sie in Thätigkeit zu setzen strebt (der Trieb z. B., den wir als Hunger bezeichnen, ist eben nur die Triebkraft, welche das Vermögen der willkürlichen Bewegung in Thätigkeit setzt und zum Suchen, Ergreifen, Verschlingen der Nahrungsstoffe veranlaßt). Aber mit dem Begriff einer treibenden Kraft ist noch so wenig gewonnen wie mit dem bloßen Namen des Triebes. Obwohl wir durch Empfindung und Anschauung unmittelbar

wissen, was Thätigkeit, Bewegung ist, so vermögen wir doch, wie gezeigt, keine Definition von Kraft oder Thätigkeit überhaupt zu geben; und auch der speciellere Begriff einer treibenden Kraft, einer Kraft des Drängens, Strebens, ist noch ein so allgemeiner, daß er nicht bloß der Seele und den Organismen, sondern auch der unorganischen Natur zukommt. Die Schwerkraft, die chemische Affinität, ist insofern ebenfalls eine Triebkraft, eine Kraft des Strebens, als sie die Atome und Atomcomplexe, wo sie sich begegnen, zu einander hinzieht; das Licht, die Wärme, die Electricität üben eine erregende, sollicitirende Wirkung, indem sie andre Kräfte wecken und in Function setzen. Erst das zweite Moment im Begriff des Triebes, auf das wir im physiologischen Theile bereits hingewiesen haben, scheidet ihn als Grundkraft des organischen Lebens von den treibenden Kräften der unorganischen Natur. Der Trieb beruht auf dem Bedürfnis, d. h. er ist darum Grundkraft des organischen Lebens, weil er in seinen verschiedenen Aeußerungen diejenigen Thätigkeiten und Bewegungen veranlaßt, auslöst, leitet, die nothwendig sind, wenn das lebendige Wesen als solches bestehen, sich entwickeln, sich fortpflanzen, d. h. wenn es leben soll. Das Bedürfnis ist zwar nur der Ausdruck jener Bedingtheit des lebendigen Wesens, jener Abhängigkeit seines Bestehens vom Ganzen der Natur und den in ihr waltenden Stoffen und Kräften, jener schlechthin allgemeinen Bedingtheit, die es mit allen Einzeldingen, dem Sandkorn wie dem Weltkörper, theilt. Aber indem dieselbe nicht bloß als Leiden, als Beeinflussung und Bewegtwerden, sondern als immanente Kraft und Thätigkeit in ihm sich äußert, welche es befähigt, die Bedingungen seines Bestehens sich selber zu beschaffen, d. h. indem und soweit die Bedingtheit als Bedürfnis und das Bedürfnis als treibende Kraft in das bedingte Wesen selbst verlegt erscheint, verwandelt sich die Bedingtheit in Selbstbedingung, in Bedingtheit durch sich selbst. Denn soweit das lebendige Wesen, vom eignen Bedürfnis angespornt, die Bedingungen seines Bestehens durch eigne Thätigkeit zu erfüllen vermag, soweit ist sein Bestehen nur durch es selbst und seine Thätigkeit bedingt.

Erst in und mit diesem dritten Momente vollendet sich der Begriff des Triebes. Es ist das Moment, das offenbar den Trieb erst zum Triebe im engeren, eigentlichen Sinne macht; es ist das entscheidende, nothwendigste und insofern klarste, zugleich aber das unklarste Moment des Begriffs. Denn wie es geschehen könne,

daß die Abhängigkeit von Andre in diese, wenn auch beschränkte Selbstbedingtheit — welche als solche zugleich Selbständigkeit, Unabhängigkeit von Andre ist, — umschlagen könne, wie es das Bedürfnis macht, den Trieb zu erregen, und wie der Trieb es anfängt, die ihm entsprechenden, das Bedürfnis befriedigenden Bewegungen der leiblichen Organe auszulösen, — wird der menschliche Scharfsinn schwerlich je ergründen: hier liegt das Grund-Geheimniß des Lebens, welches dem geschaffenen Leben nothwendig unzugänglich bleibt. Genug, dieses Bestehen des lebendigen Wesens mittelst seiner eignen Kraft und Thätigkeit ist eben nichts Andres, als jene Spontaneität, auf welche, wie wir sahen, schon die nähere Betrachtung der organischen Proceßse uns überall hinvies. Je weiter diese Selbstbedingtheit reicht, je vollständiger das lebendige Wesen die Bedingungen seiner Subsistenz, seines Wohlbefindens, seiner Ausbildung und Vervollkommenung, durch eigne Thätigkeit sich zu beschaffen vermag, und je mannichfaltiger diese Bedingungen sind, desto größer und stärker ist seine Spontaneität, seine Selbständigkeit, seine Macht über sich selbst und über die Dinge. —

Jeder Trieb ist daher ein Trieb der Selbsterhaltung. Denn jeder Trieb bezeichnet nur eine bestimmte, durch das Bedürfnis vorgeschriebene Richtung der zur Erhaltung des lebendigen Wesens nothwendigen Thätigkeit. Und wenn wir Triebe unterscheiden, die auf das Wohlergehen, die Entwicklung, Ausbildung, Fortpflanzung u. gehen, so sind ja alle diese Zielpunkte nur verschiedene Seiten oder Momente der Selbsterhaltung. Von den leiblichen Trieben leuchtet dieß unmittelbar ein. Denn der Trieb nach Nahrung, nach Licht, Luft, Wärme, der Trieb der Bewegung, der Ruhe, des Schlafs u. bezeichnen Bedürfnisse des organischen Lebens, die befriedigt werden müssen, wenn es fortbestehen soll. Aber auch die vegetativen Proceßse, die Production und Reproduction, die Bewegungen des Blut- und Nervensystems u., kurz alle Functionen des Organismus beruhen auf Aeußerungen jener Spontaneität, die als Triebe der Selbsterhaltung angesehen werden müssen, weil sie auf das Bestehen, die Entwicklung, die Fortpflanzung des lebendigen Wesens mittelst seiner eignen Thätigkeit gerichtet sind. Insofern kommt auch den Pflanzen der Trieb der Selbsterhaltung zu. Weil aber ihre Spontaneität viel beschränkter ist, erscheint in ihnen auch jener Trieb viel unselbständiger. Das Samentorn der Pflanze wird nicht, wie das neuge-

borene Thier durch den Hunger, von selber zu jenen Functionen hingetrieben, die zu seinem Wachsthum nothwendig sind. Das Samenkorn bleibt lebensfähig, auch wenn es die Bedingungen seines Lebens, Erde, Feuchtigkeit, Wärme zc. nicht unmittelbar findet. Es kann auch diese Bedingungen nicht sich selber beschaffen; es muß warten, bis sie ihm zugeführt werden. Erst nachdem diese Bedingungen, diese äußerlich ein- und mitwirkenden Kräfte hinzugetreten, wird durch sie die Spontaneität der Pflanze geweckt; erst damit beginnt sie als Triebkraft sich zu äußern und jene zur Entwicklung des Samenkorns, zur Ernährung, Ausbildung, Fortpflanzung nothwendigen Functionen zu üben, in denen das Leben der Pflanze besteht. Im Thiere dagegen wird der Trieb der Selbsterhaltung sogleich mit der Geburt von innen angeregt, tritt unmittelbar in Wirksamkeit, leitet selbständig die Bewegungen des Thiers zum Suchen und Ergreifen der Nahrung, und muß sofort befriedigt werden, wenn das Thier am Leben bleiben soll. Hierin liegt, wie wir glauben, die Grunddifferenz zwischen Pflanze und Thier.

Der Trieb der Selbsterhaltung in dieser seiner allgemeinen Bedeutung fällt sonach in Eins zusammen mit dem allgemeinen Triebe nach Bethätigung, der allen Kräften, Vermögen, Fähigkeiten, des lebendigen Wesens einwohnt. Es giebt kein Vermögen, weder des Leibes noch der Seele, das nicht seiner Natur gemäß danach strebte, sich zu äußern, activ zu werden, und das nicht — weil es ein bedingtes ist und daher nur mit dem Eintreten der Bedingung zur Thätigkeit kommen kann, — auch nach den seine Thätigkeit bedingenden äußern Elementen (Stoffen und Kräften) verlangte und suchte. Diese Thatfache, die sich uns bereits von verschiedenen Seiten her aufgedrängt hat und doch bisher so wenig beachtet worden ist, findet ihre Erklärung wiederum im Begriff des Triebes selbst. Weil die Kräfte, mit denen das lebendige Wesen ausgestattet ist, nothwendig thätig werden und zusammenwirken müssen, wenn es fortbestehen, zu voller Ausbildung gelangen, sein Lebensziel erreichen soll, so ist ihre Bethätigung zugleich ein Bedürfniß, das befriedigt werden muß, und das daher seinerseits wiederum als Trieb sich äußert. Indes zeigt sich zwischen Pflanzen und Thieren auch in dieser Beziehung ein bedeutsamer Unterschied, der aus der oben hervorgehobenen Grunddifferenz sich erklärt. Da wir den Pflanzen nicht wohl die Empfindung im eigentlichen Sinne, sondern nur ein dürftiges

Surrogat derselben beimeßen können, so hat die Pflanze ohne Zweifel auch keine Empfindung von den in ihr waltenden Trieben. Sie bedarf derselben nicht, weil sie doch selbst zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse und Triebe nichts zu thun vermag. Die Empfindung des unbefriedigten Bedürfnisses, des unausführbaren Triebes würde die Pflanze nur quälen, ohne etwas zu nützen. Beim Thiere dagegen ist — höchst wahrscheinlich wenigstens — jedes Bedürfnis, wie beim Menschen, von einer bestimmten Empfindung begleitet. Beim Thiere also wird auch jener Trieb, seine Kräfte behufs Befriedigung seiner Bedürfnisse zu bethätigen, in einer mehr oder minder bestimmten Empfindung sich kund geben. Es ist die höhere Spontaneität der animalischen Lebenskraft, welche die Empfindung als Begleiterin des Triebes, die Lustempfindung seiner Befriedigung wie die Schmerzempfindung seiner Nichtbefriedigung, fordert; und insofern kann man sagen, daß diese fundamentalen, allen Thieren zukommenden Empfindungen auf derselben Basis ruhen, welche die Grundbestimmung des Thierlebens im Unterschiede vom Pflanzenleben bildet. Denn je höher das Thier steht und je größer demgemäß seine Spontaneität ist, desto mehr bedarf es dieser Empfindungen in ausgeprägter Stärke und Bestimmtheit, weil sie erst bewirken, daß es dem Triebe auch gehorcht und ihn nicht — wie es an sich kraft seiner höheren Spontaneität könnte — unbefriedigt läßt. Der Mensch endlich empfindet nicht nur seine Bedürfnisse und Triebe, sondern er weiß um sie, weil er sich der Empfindungen und Gefühle, in denen sie sich kund geben, bewußt wird. Bei ihm sind daher die Empfindungen zugleich das Mittel, um zur Kenntniß seiner Triebe wie ihrer Ursache und Zwecke, und damit weiter seiner Vermögen und Fähigkeiten, seines Lebensziels und seiner Bestimmung zu gelangen; in ihm allein vermag daher jene Spontaneität, die den Trieben zu Grunde liegt, zu bewußter Selbstbestimmung sich zu erheben. —

Inhärrirt jedem Vermögen des lebendigen Wesens ein Trieb der Bethätigung und ist jeder Trieb nur der Ausdruck der Nothwendigkeit dieser Bethätigung, so werden sich ebenso viele Triebe unterscheiden lassen, als es Kräfte und Vermögen im lebendigen Wesen giebt. Je stärker die Kraft, je nothwendiger ihre Bethätigung zum Bestehen des Geschöpfes, desto stärker wird auch der ihr inhärrirende Trieb seyn. Wir werden daher zunächst organische und psychische Triebe zu unterscheiden haben. Von jenen haben wir bereits im physiologischen Theile gehandelt und werden sie

daher hier nur insoweit zu berücksichtigen haben, als sie durch die Stärke der sie begleitenden Empfindungen und der von ihnen erregten Gefühle, Strebungen, Vorstellungen auf das Leben der Seele von Einfluß sind.

Unter den psychischen Trieben treten zunächst diejenigen hervor, welche wir, in Analogie mit der Bezeichnung der ihnen correspondirenden Klasse der Gefühle, die sinnlichen Triebe nennen können. Wir meinen damit diejenigen, welche theils die Sinnesvermögen der Seele zur Thätigkeit sollicitiren, theils ihrerseits durch Sinnesempfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen unmittelbar erregt werden. Wir haben offenbar von Natur einen Trieb zum Sehen und Hören, wir verlangen nach Gesicht- und Gehörsempfindungen. *) Das folgt zur Evidenz aus der Thatsache, daß die Finsterniß und die lautlose Stille ein entschiedenes Unlustgefühl in uns hervorrufen. Es beruht dieser Trieb nicht bloß auf dem leiblichen Bedürfniß des Lichtes, das zum Gedeihen des Organismus nothwendig ist: denn das Licht könnte da seyn und wirken, ohne empfunden (percipirt) zu werden. Er ist vielmehr ein psychischer Trieb, Ausdruck und Aeußerung eines Bedürfnisses der Seele. Das ergiebt sich wiederum zur Evidenz aus der Thatsache, daß wir nicht nur nach Gesicht-, sondern auch nach Gehörsempfindungen verlangen. Denn die undulirende Bewegung der atmosphärischen Luft, welche die Gehörsempfindungen vermittelt, ist offenbar kein Bedürfniß des Leibes, weil sie nichts zum Gedeihen desselben beiträgt. Wohl aber ist das Sehen und Hören ein entschiedenes Bedürfniß der Seele und ihrer Entwicklung, wie die allbekannten Erfahrungen an Blind- und Taubgeborenen beweisen. Es ist daher anzunehmen, daß auch für das Tasten, Riechen und Schmecken ein ursprünglicher Trieb in der Seele waltet, obwohl er nicht unmittelbar, sondern erst mittelst der angenehmen Tasts-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen sich so weit bemerklich macht, daß er in der Form des Verlangens uns zum Bewußtseyn kommt. Wir dürfen ihn dennoch als ursprünglichen Trieb voraussetzen, da auch diese Sinnesempfindungen, insbesondre die Tastempfindung, zur Entwicklung der Seele erheblich beitragen. Nur weil sie von geringerer Bedeutung für die Seele sind, und weil die allein wichtige Tastempfindung durch jede körperliche Bewegung und den ihr

*) Nur folgt daraus keineswegs, daß die Sinnesempfindungen bloß durch die „Hemmung und resp. Förderung eines Triebes“ entstehen.

zu Grunde liegenden Bewegungstrieb unmittelbar hervorgerufen wird, sind jene Triebe an sich so schwach, daß sie nicht unmittelbar in's Bewußtseyn zu gelangen vermögen. (Ganz anders beim Hunde, der offenbar einen starken Trieb zum Riechen, bei der Schnecke, die einen ebenso starken Trieb zum Tasten besitzt, — weil sie dieser Sinnesempfindungen zur Erhaltung ihres Lebens wesentlich bedürfen). —

Wenn uns dennoch unter Umständen die Dunkelheit und die Stille wohl thut und wir nach ihr verlangen, so zeigt sich darin nur die Rehrseite desselben Triebes, der uns zum Sehen und Hören antreibt. Denn da alle menschlichen Kräfte intensiv wie extensiv beschränkte sind, so erschöpfen sie sich nach anhaltender Thätigkeit. Mit der wachsenden Erschöpfung wird die Unthätigkeit mehr und mehr zum Bedürfniß, weil für die Selbsterhaltung nothwendig, und das Bedürfniß äußert sich als Trieb zur Ruhe, dessen Nichtbefriedigung je länger je mehr ein Unlustgefühl hervorruft. Sind alle Triebe ursprünglich Thätigkeitstriebe von beschränkter Intensität, so schlägt nothwendig jeder Trieb von selbst in sein Gegentheil um, d. h. seine treibende Kraft hört nicht zu wirken auf, sondern erhält nur die entgegengesetzte Richtung und wird zu einem Antriebe der Unthätigkeit. Da sich dieser Proceß bei allen Trieben gleichmäßig wiederholt, so wäre es ebenso ermüdend wie überflüssig, ihn überall ausdrücklich hervorzuheben.

Dies Umschlagen zeigt sich besonders deutlich beim Triebe der Bewegung. Er ist zunächst und vorzugsweise ein organischer Trieb, ein Bedürfniß des Leibes; — aber kein bloß organischer Trieb. Auch die Seele bedarf der Bewegung ihres Körpers, weil sie nur mittelst derselben zu gewissen Empfindungen, namentlich den Tact- und Muskelempfindungen gelangen kann und weil ihr diese zu ihrer Entwicklung nothwendig sind. Denn das Bewußtseyn vom Daseyn äußerer Dinge entwickelt sich, wie gezeigt, vorzugsweise mit Hülfe der Tact- und Muskelempfindungen. Neben diesem Bedürfniß der leiblichen Bewegung besitzt die Seele aber auch einen Trieb nach eigner psychischer Bewegung, nach Aeußerung ihrer Spontaneität. Er indeß fällt zusammen mit dem allgemeinen Triebe zur Thätigkeit überhaupt, d. h. mit dem Triebe nach Bethätigung, der allen Vermögen und Fähigkeiten der Seele einwohnt.

Ebenso ist eine gewisse Gleich- und Regelmäßigkeit des Wechsels von Ruhe und Bewegung wie überhaupt der Zustände

und Thätigkeiten, Anregungen und Einwirkungen ein dem Leibe und der Seele gemeinsames Bedürfnis. Wie Leben und Gedeihen des Organismus gefährdet ist, wo er einer schroffen Gegensätzlichkeit, einem wüsten Durcheinander von Hitze und Kälte, Licht und Finsternis, Feuchtigkeit und Trockenheit, Hunger und Sättigkeit, Schlafen und Wachen ausgesetzt ist, wie dagegen eine streng geregelte Lebensweise die beste Bürgschaft für die Erhaltung seiner Gesundheit gewährt, so bedarf auch die Seele zu ihrem natürlichen Wohlfeyn, zur Entwidlung und Ausbildung ihrer Kräfte, einer gewissen Gleich- und Regelmäßigkeit im Kommen und Gehen der Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, Vorstellungen und Strebungen. Daher besitzt sie von Natur einen wenn auch relativ schwachen Trieb zur Wiederholung aller der Functionen und Acte, die sie im naturgemäßen Verlauf ihres Lebens einmal ausgeübt hat, mögen sie in Empfindungen oder Gefühlen, Perceptionen, Vorstellungen, Handlungen bestehen, und dieser Hang wächst, je öfter sie dieselben übt. Die Natur begünstigt diesen Act des Repetirens, und hat — wahrscheinlich um seiner Nützlichkeit willen — gleichsam eine Prämie auf seine Ausübung gesetzt. Denn obwohl sich nicht ermitteln läßt, wie und wodurch es geschieht, daß jede leibliche Bewegung wie jede psychische Function, je öfter sie wiederholt wird, um so leichter und rascher von Statten geht, so ist es doch eine ausgemachte Thatsache, daß es geschieht und daß alle s. g. Fertigkeiten des Leibes wie der Seele nur durch solche stetige Wiederholung (Uebung — Einübung) erworben werden. Die Befriedigung jedes Triebes, also auch dieses Hanges, gewährt der Seele eine Lustempfindung. Daher das angenehme Gefühl, mit dem wir in unsre gewohnte Umgebung, in unsre Häuslichkeit, unsern Familienkreis zurückkehren, mit dem wir unsre gewohnten Beschäftigungen wiederbeginnen, unsre alten Bekannten begrüßen oder eine Stadt, eine Gegend, in der wir früher einmal uns aufgehalten haben, wiedersehen. Daher das Vergnügen, das die Uebung einer bloßen Fertigkeit rein als solche uns gewährt. Daher das unangenehme Gefühl bei jeder Unterbrechung unsrer gewohnten Beschäftigung, bei jeder Störung unsres Lebensganges und unsrer Lebensgewohnheiten, beim Wechsel unsres Domicils, bei eintretender Veränderung im Personal unsrer Lehrer, Vorgesetzten, Amts-genossen u. c. Denn eben hier liegt die Quelle der großen Macht, welche die Gewohnheit und Angewöhnung bekanntermaßen übt. Nur in Folge dieses Bedürfnisses, dieses Triebes, dieser Lust

und Neigung nimmt die Seele meist unbewußt und unwillkürlich Gewohnheiten an und gewinnt das Gewohnte lieb. Aber auch diese Lust und Neigung hat ihr Maasß. Wird der Verlauf unsres Lebens zum wechsellosen, mechanischen Einerlei, so tritt das Unlustgefühl der Erschlaffung, der Langenweile ein. Auch hier also jenes Umschlagen der Lust- in Unlustempfindung, — der Richtung des Triebes in ihr Gegentheil. —

So fremd es Manchem klingen mag, so müssen wir demgemäß doch behaupten, daß nicht nur den Lust-, sondern auch den Unlust-Empfindungen ein Trieb der Seele zu Grunde liegt. Denn was zunächst die Lustempfindung betrifft, so steht es ja physiologisch wie psychologisch fest, daß nur die Befriedigung eines Bedürfnisses, eines auf die Selbsterhaltung und das Wohlergehen gerichteten Triebes dem Thiere wie dem Menschen die Empfindung der Lust gewährt. Demnach aber ist, wie schon gezeigt, anzunehmen, daß eben diese Verknüpfung der Lustempfindung mit der Befriedigung des Bedürfnisses selbst ein Bedürfnis, eine Nothwendigkeit für das Bestehen, das Wohlergehen, die Entwicklung des thierischen wie menschlichen Wesens ist. Daraus aber folgt, daß dieß Bedürfnis auch in einem Triebe sich äußern wird. Und daraus wiederum ergibt sich, daß das bloße Aufhören einer Unlustempfindung, das Nachlassen eines Schmerzes, eine Lustempfindung zur Folge haben wird, — eine Thatfache, die den Psychologen viel Kopfzerbrechens gemacht hat. Denn ist die Lustempfindung ein Bedürfnis und ist jeder Trieb eine treibende Kraft, die eine Thätigkeit auslöst und in ihr wie der Grund in seiner Folge aufgeht, so wird unmittelbar aus der Vollziehung dieser Thätigkeit eine Lustempfindung, aus der Hemmung derselben eine Unlustempfindung entspringen. Schon die bloße Thätigkeit, die auf die Befriedigung eines Triebes und damit implicite auf eine Lustempfindung ausgeht, wird daher selbst bereits eine Lustempfindung in sich tragen, wo sie ungehemmt sich vollzieht; ihre Hemmung dagegen wird eine Unlustempfindung mit sich führen. Daher das wenn auch leise und deshalb meist unbemerkte Wohlgefühl, das den naturgemäßen normalen Zustand begleitet, den wir Gesundheit nennen. Denn die Gesundheit, die leibliche wie die geistige, besteht eben nur darin, daß alle leiblichen wie seelischen Triebe sich ungehindert regen und theils befriedigt sind, theils an ihrer Befriedigung ungestört arbeiten. Daher dann die Lustempfindung, die unmittelbar mit dem Schwinden einer Unlustempfindung, einer

Hemmung jener Thätigkeit entsteht. Denn mit dem Weichen des Hindernisses tritt die normale Thätigkeit und das sie begleitende Wohlgefühl wieder hervor, und wird jetzt in Folge des Gegensatzes mit Leichtigkeit unterschieden, bemerkt, mit Bewußtseyn genossen.

Paradox dagegen klingt die Behauptung, daß auch ein Trieb nach Unlustempfindungen anzunehmen sey. Sie scheint sogar einen Widerspruch zu involviren. Denn wenn jede Befriedigung eines Triebes eine Lustempfindung hervorruft, so müßte ja auch der Trieb nach Unlustempfindungen in und mit seiner Befriedigung, d. h. mit dem Eintreten der Unlustempfindung, vielmehr eine Lustempfindung zur Folge haben. Wir geben die Consequenz zu, leugnen aber den angeblichen Widerspruch. Zunächst ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß, wie Göthe sagt, der Mensch nichts weniger kann vertragen, als eine Reihe von guten Tagen, — d. h. daß eine Folge von gehäuften Lustempfindungen, Genüssen, Vergnügungen die Seele nicht nur abkumpft, erschläft, sondern sie in einen Zustand versetzt, der ihr auf die Dauer entschieden unbehaglich wird, also eine unverkennbare Unlustempfindung zur Folge hat. Bekundet sich nicht schon darin zur Evidenz das Bedürfniß der Unlustempfindung? Und ist diese Folge nicht ganz consequent? Ist es nicht nothwendig, daß das Vermögen der Lustempfindung, da es ebenfalls nur ein beschränktes ist, sich allmählig erschöpft, und daß demgemäß der Trieb nach Lustempfindungen umschlägt in sein Gegentheil, in das Bedürfniß und den Trieb nach Unlustempfindung? Es ist eine triviale Wahrheit, daß der Mensch sich nur wohlbefindet im Wechsel zwischen Erholung und Arbeit, zwischen Vergnügen und ernster Thätigkeit. Was besagt dieser Gemeinplatz Andres, als daß er des Wechsels von Lust- und Unlustempfindung bedarf? Denn jede Arbeit, die kein bloßes Spiel ist, jede angestrenzte Thätigkeit des Leibes wie der Seele bewirkt an und für sich eine Unlustempfindung. Es ist eine ebenso triviale Wahrheit, daß die Leiden und Widerwärtigkeiten, die dem Menschen ein raubhes Klima, eine dürftige, feindliche, seine Bedürfnisse ihm verweigernde Natur, oder der Widerstand drückender, ungünstiger Verhältnisse bereitet, ihm nothwendig sind, wenn er zur vollen Entfaltung seiner Thatkraft, zur vollen Ausbildung seiner Kräfte und Fähigkeiten gelangen soll. Der Satz besagt wiederum das Gleiche. Die Sache selbst steht mithin unleugbar fest, und folglich wird ihre Consequenz, die unmittelbare Ver-

Knüpfung einer Lustempfindung mit der eintretenden Unlustempfindung, in Wahrheit kein Widerspruch seyn. Als Unlustempfindung kann sie freilich nicht zugleich Lustempfindung seyn. Aber indem sie eine andre Unlustempfindung (das Gefühl der Erschlaffung u.) verdrängt, involvirt sie schon damit die Lustempfindung, die das Aufhören jedes Leidens, jedes unangenehmen Gefühls zur Folge hat. Und indem ihr Eintreten zugleich ein Bedürfniß der Seele befriedigt, ruft es nothwendig unmittelbar die positive Lustempfindung hervor, die mit jeder solchen Befriedigung verknüpft ist. Ähnliche aus Lust und Unlust gemischte Empfindungen kennt ja Jeder aus eigner Erfahrung; und wir haben oben (im Capitel von den Gefühlen) einige derselben hervorgehoben. Nur weil hier das Eintreten der Unlustempfindung der unmittelbare Grund der Lustempfindung ist, scheint die Verknüpfung beider ein Widerspruch zu seyn.

Man kann die auf die Sinnes-, Lust- und Unlustempfindungen gerichteten Triebe der Seele unter dem Namen des Empfindungstriebes zusammenfassen und ihn dem Nahrungstrieb des Leibes vergleichen. Denn die Empfindungen sind anerkanntermaßen die Grundelemente des psychischen Lebens und bilden gleichsam den stets zu erneuernden, resp. zu reproducirenden Stoff, welcher der Seele in befriedigendem Maaße zufließen muß, wenn ihr Leben nicht in ähnlicher Weise verkümmern soll, wie der Organismus ohne genügende Zufuhr von Speise und Trank. —

Auf jenem allgemeinen Wohlgeföhle, das schon mit der bloßen Bethätigung der Triebe und den von ihnen ausgelösten Functionen, d. h. mit dem naturgemäßen Verlauf des Lebensprocesses selbst, verknüpft ist, beruht der Trieb der Selbsterhaltung im engern Sinne, d. h. jener Trieb, der auf die Erhaltung des Daseyns durch Vermeidung und Umgehung der äußern es störenden, benachtheiligenden, aufhebenden Einwirkungen, durch Beseitigung oder Bekämpfung der ihm drohenden Gefahren gerichtet ist. Nur wenn mit dem normalen Lebensprocesse unmittelbar eine Lustempfindung verbunden, und wenn die Lustempfindung überhaupt ein ursprüngliches Bedürfniß ist, erklärt es sich, daß in jedem animalischen Wesen von Anfang an und unwillkürlich ein Trieb sich geltend macht, sein Daseyn vor Störung und Zerstörung zu schützen. Denn wäre die Lust am eignen Daseyn nur zufällig mit ihm verknüpft, so ist nicht einzusehen, wie sie jenen Trieb wecken könnte. Jedenfalls könnte sie, da sie mit dem normalen Lebens-

proceſſe unmittelbar entſteht und fortbeſteht, den Selbſterhaltungstrieb nur erregen, nach dem das animaliſche Weſen erfahren hat, daß eine Störung des Lebensproceſſes auch die Luſtempfindung ſtört und aufhebt. Allein die Beobachtung des menſchlichen und inſbeſondere des Thierlebens zeigt zur Evidenz, daß der Trieb der Selbſterhaltung wirkt vor aller Erfahrung dieſer Art. Dieſe Thatſache bezeugt die Richtigkeit unſrer Behauptung. Denn iſt die Luſt am eignen Daſeyn, weil die Luſtempfindung überhaupt, ein urſprüngliches Bedürfniß jedes beſeelten Weſens, ſo folgt von ſelbſt, daß der Trieb der Selbſterhaltung unmittelbar in und mit ihm erwacht. Es folgt darum von ſelbſt, weil die Luſtempfindung als Bedürfniß unmittelbar involvirt, daß auch ihre Erhaltung, und wenn ſie ſchwindet oder geſtört wird, ihre Wiedererhaltung Bedürfniß iſt. Das Bedürfniß weckt den Trieb, und da die Luſtempfindung untrennbar an dem Lebensproceſſe haftet, ſo iſt der Trieb der Erhaltung der Luſtempfindung zugleich ein Trieb der Erhaltung des Daſeyns, der Selbſterhaltung. —

Weil die Erhaltung und — wegen des nothwendigen Erlöſchens und Wechſels — die Wiedererhaltung (Reproduction) der naturgemäßen Luſtempfindungen ein Bedürfniß der Seele iſt, ſo folgt weiter, daß die genoſſene Luſtempfindung, nachdem ſie geſchwunden, den Trieb erregt, ſie als bloße Luſtempfindung, abgeſehen von dem ihr zu Grunde liegenden Bedürfniſſe, wiederzugewinnen. Dieſer an ſich naturgemäße Trieb iſt der bekannte Trieb zu genießen, jener Trieb, der uns ſo oft verführt, von einer wohlſchmeckenden Speiſe, einem angenehmen Getränk mehr zu uns zu nehmen, als das Bedürfniß fordert, der nicht nur mit allen leiblichen, ſinnlichen, ſondern auch mit den psychiſchen, geiſtigen Luſtempfindungen ſich vergeſellſchaftet, und der, wo ihm über das Maas nachgegeben wird, zur wüſten Genußſucht ſich ſteigert.

Die höchſte ſinnliche Luſtempfindung entſpringt aus der Befriedigung des Geſchlechtstriebes. Dieß Privilegium mußte die Natur ihm ertheilen, weil ſeine Befriedigung nicht zur Erhaltung des Individuums, ſondern nur zur Erhaltung der Gattung nothwendig iſt, weil alſo ohne dieſe Bevorzugung, ohne den unterſtützenden Antrieb hohen Genusses, ſeine Befriedigung, namentlich vom Menſchen — inſolge ſeiner bis zur Freiheit erhöhten Spontaneität — leicht gänzlich unterlaſſen werden konnte. Er iſt beim Menſchen kein bloßer Naturtrieb; er erſcheint vielmehr bei ihm eng und unmittelbar geeinigt mit dem Triebe nach dauern-

der Verbindung der Geschlechter, mit dem der Geschlechtsliebe zu Grunde liegenden Triebe. Dieser Trieb ist zwar stets ein mehr oder minder sinnlicher und daher in der Jugend mächtig vorwaltend, durch die sinnliche Schönheit erregt und gesteigert, im Alter sich mäßigend; aber kein bloß sinnlicher, sondern zugleich ein psychisch-geistiger, ein ethischer Trieb, weil ein wesentliches Medium der Liebe des Menschen zum Menschen, weil die Grundlage des Familienverbandes und damit der sittlichen und intellectuellen Entwicklung des Menschen. Diese Seite desselben werden wir erst im folgenden Abschnitt genauer zu erörtern haben. Hier wollten wir nur darauf hinweisen, daß der Geschlechtstrieb an und für sich, abgesehen von seinen anderweitigen ihm inhärenten Beziehungen, beim Menschen kein rein organischer Trieb ist. Dieß aber zeigt sich zunächst darin, daß der Mensch, selbst im rohesten Zustande, die Gefährtin wählt, und wenn dabei auch nur die sinnliche Schönheit ihn leitet, doch nach seinem individuellen Geschmack wählt. Der Geschmack aber ist jedenfalls kein Erzeugniß des Leibes, nicht einmal der Sinne und der äußern Wahrnehmung, sondern ein Ausdruck der psychischen Eigenthümlichkeit. Und mithin ist die Wahl nach individuellem Geschmack nicht nur ein Zeugniß für die Betheiligung der Seele an den Regungen des Geschlechtstriebes, sondern sie ist ihrem Ursprunge nach die Folge und der Ausdruck eines inneren Zuges, der diesen Mann zu diesem Weibe und dieses Weib zu diesem Manne zieht. Eben damit aber erweist sie sich als die erste roheste Aeußerung des Triebes nach dauernder Gemeinschaft des Lebens, als Ausdruck der sich regenden Geschlechtsliebe, die ja eben nur auf der inneren, durch die beiderseitige Individualität bedingten Zusammengehörigkeit beruht. Daher finden sich überall, selbst bei den rohesten Völkern, die ersten Anfänge des Familienverbandes. Sie bilden sich naturgemäß, unmittelbar und unabsichtlich in Folge der den Geschlechtstrieb leitenden und bestimmenden Regungen der Geschlechtsliebe: diese ist der Ausgangspunkt, das erste Bindemittel, dem erst später nach der Geburt von Kindern die Mutter- und Vaterliebe unterstützend und befestigend sich beigesellt. Der allem menschlichen Gemeinleben, dem rohesten Stammvereine wie dem ausgebildetesten Staatswesen zu Grunde liegende Familienverband beweist mithin rückwärts, daß im Geschlechtstriebe des Menschen die psychische Seite ein ursprüngliches wesentliches Element bildet.

Daraus folgt unmittelbar, daß die Geschlechtsliebe Aeußerung

eines wesentlichen Bedürfnisses der menschlichen Natur ist. Und in der That liegt ja offen zu Tage, daß für das Bestehen, die Entwicklung und Bildung der Menschheit im Menschen der Familienband und somit die Geschlechtsliebe die erste, fundamentale, schlechthin nothwendige Bedingung ist. Die Liebe aber ist ein Gefühl. In dem Bedürfnisse der Geschlechtsliebe tritt uns also das erste Gefühlsbedürfnis entgegen, das erste Zeugnis, daß das menschliche Wesen nicht nur der Empfindungen, sondern auch der Gefühle zu seinem Bestehen und seiner Entwicklung bedarf. Wir sind daher berechtigt, nicht nur einen Empfindungs-, sondern auch einen Gefühlstrieb in der menschlichen Seele vor auszusetzen. Man kann diesen Trieb als den psychischen *καὶ ἡσυχία* bezeichnen. Denn unterscheiden wir nicht nur Leib und Seele, sondern auch Seele und Geist, unbewusstes und bewußtes Seelenleben, so gehören die Empfindungen und der Empfindungstrieb dem Leibe oder leiblichen Leben der Seele an, weil sie ursprünglich von ihm ausgehen, die Vorstellungen dagegen dem Geiste, weil sie nur mit und in dem Bewußtseyn entstehen; und mithin bleibt der Seele im engeren Sinne nur das Gefühlsleben und der Gefühlstrieb als das ihr speciell zufallende Gebiet übrig.

Die Liebe ist nicht nur in der Form der Geschlechtsliebe, sondern in allen ihren verschiedenen Gestalten, als Eltern- und Kindesliebe, als Geschwister-, Verwandten- und Freundesliebe wie als allgemeine Sympathie, Theilnahme, Interesse des Menschen für den Menschen überhaupt, ein Bedürfnis der menschlichen Seele. Denn der Mensch wird nur zum Menschen in und mittelst der Gemeinschaft mit andern, der Mensch bedarf des Menschen. Dieß unabweisliche Bedürfnis ruft jenen Trieb hervor, den man den Geselligkeitstrieb im weitern Sinne nennen kann; und dieser Trieb, der den Menschen zum Menschen zieht und damit schon die Hineinigung zum Menschen involvirt, äußert sich wie alle Triebe in einem besondern Gefühle, — einerseits in den verschiedenen Formen des Gefühls der Liebe, andererseits im Gefühle des Verlangens nach Liebe. Wir betrachten ihn hier wiederum nur als reinen subjectiven Gefühlstrieb, der in den verschiedenen Individuen in sehr verschiedener Stärke und Richtung waltet, in keinem aber gänzlich fehlt. Ihm steht der Trieb des Hasses zur Seite. Denn so paradox es Manchem wiederum klingen mag, so unleugbar ist es doch, daß, so gewiß ein Trieb der Liebe dem menschlichen Wesen ursprünglich inhärrt, so gewiß auch ein Trieb der Antipathie, der

Abneigung, des Widerwillens angenommen werden muß. Das Eine involvirt unmittelbar das Andre. Denn die Liebe negiert nothwendig Alles, was ihr und den mit ihr gesetzten Strebungen und Begehrungen widerspricht, und diese Negation ist der Haß. So gewiß mithin die menschliche Liebe keine absolute ist, weil der Mensch selbst nur ein bedingtes und beschränktes Wesen ist, so gewiß daher am Menschen nicht Allen Alles liebenswürdig erscheint, so gewiß also auch die Liebe und ihre Strebungen Widerstand finden und feindliche Kräfte zu überwinden haben, und so gewiß sie dieses innern und äußern Widerstands bedarf, um sich zu bethätigen, zu kräftigen und zu bewähren, so gewiß kann sie nicht bestehen ohne den Haß. Dieser Haß, der indeß nur die Rehrseite, der negative Pol der Liebe ist und daher nicht mit dem Hasse des Egoismus verwechselt werden darf, erweist sich als Grundlage oder doch als wesentliches Ingredienz einer Anzahl anderer Gefühle, des Mißfallens und Mißtrauens, des Zürnens, der Kränkung, der Eifersucht 2c., die je nach den Umständen aus den Liebesbeziehungen der Individuen entspringen und die Rehrseite bilden zu den Gefühlen des Wohlgefallens und Wohlwollens, des Vertrauens, der Sehnsucht, der Befriedigung, der Mißfreude und des Mitleidens 2c., welche in dem positiven Pole der Liebe ihren Grund haben.

Dem Bedürfnisse der Liebe, das den Menschen mit dem Menschen verbindet, steht diametral gegenüber das Bedürfnis des Selbstseyns und Selbstlebens, das den Menschen vom Menschen scheidet. Denn weil der Mensch — kraft seiner bis zur Freiheit erhöhten Spontaneität — ein Selbst ist, und weil er demgemäß nur als Selbst bestehen, sich entwickeln und ausbilden kann, so hat er auch das Bedürfnis, sich selbst zu leben und seine Selbstheit geltend zu machen. Es ist für die Seele dasselbe Streben, welches in Betreff des Leibes als Trieb der Selbsterhaltung im engeren Sinne auftritt. Die Seele bedarf für ihr Bestehen keines Schutzes vor äußerer Gefahr: denn sie ist den Einwirkungen äußerer Potenzen unerreikbaar, und in der Sorglosigkeit um ihre Existenz spiegelt sich deutlich die unmittelbare, unbewußte Gewißheit ihrer Unvergänglichkeit ab. Um so mehr bedarf sie des Selbstlebens, der Selbstbeziehung, des Selbstverkehrs. Denn nur dadurch wird sie zu dem, was sie seyn und bleiben soll; nur dadurch vermag sie ihre Selbstheit vor der zersetzenden Fülle der stets auf sie andringenden Reize, die sie nach außen ziehen, zu schützen;

nur dadurch vermag sie ihr Selbst als solches, als das waltende Centrum, den Ausgangs- und Einkehrspunkt ihrer Actionen wie Affectionen zu erhalten.

Dies Bedürfnis giebt sich am deutlichsten kund in dem oft dringenden Streben nach Einsamkeit, in dem Triebe, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen und mit sich selbst, mit den eignen Gedanken, Gefühlen, Interessen u. sich zu beschäftigen. Es zeigt sich ferner in dem Triebe nach freier ungehemmter Selbstbethätigung, in welchem der Thatendrang und der Freiheitstrieb wurzeln. Wir betrachten es indeß hier zunächst nur als ein Gefühlsbedürfnis, und da zeigt es sich als Bedürfnis der Selbstliebe, des Gefühls der Zufriedenheit mit sich selbst, des Wohlgefallens an dem eignen Wesen und dessen Eigenschaften, Kräften, Fähigkeiten u. Der Mensch bedarf dieses Gefühls eben weil er ein Selbst ist, weil er im Selbstbewußtseyn sich selber kennen lernt und mit Andern sich vergleichen kann, und weil er kraft seiner Freiheit Herr seiner selbst und seines Lebens ist. Wie sehr er desselben bedarf, zeigen die freiwilligen Selbstmorde, die zu allen Zeiten bei allen Völkern vorkommen, um so häufiger je höher die Civilisation das Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn des Einzelnen steigert. Denn wo infolge der Lebensführung und Lebensverhältnisse jenes Gefühl erlischt und demgemäß Gleichgültigkeit oder Unzufriedenheit, Mißfallen, Widerwillen am eignen Seyn und Wesen zur Herrschaft gelangt, da wird das Leben nothwendig zur Last, die den Trieb sie abzuschütteln weckt. Allerdings ist andrerseits die Selbstliebe, zwar nicht nothwendiger aber natürlicher Weise, der Grund und Quell der Selbstsucht in allen ihren Formen. Denn das Lustgefühl des Wohlgefallens an sich selbst weckt den Trieb des Genießens, das Streben, es wiederzugewinnen, wo es gestört worden, es sich dauernd zu erhalten, es zu steigern. Der Egoismus in allen seinen Gestalten ist nichts Andres als das habituell gewordene Trachten nach Selbstgenuß, nach beständiger Erneuerung und Erhöhung jenes Lustgefühls, nach immer neuer Befriedigung jenes Triebes sich selbst zu leben und das eigne Selbst geltend zu machen. Je mehr dieß Trachten sich fixirt und überhand nimmt, desto mehr wird es allgemach die Liebe des Menschen zum Menschen schwächen und verdrängen, und damit die Grundlage der Sittlichkeit zerstören. Allein je enger sonach Selbstliebe und Selbstsucht verwandt erscheinen, desto nothwendiger ist es, den Unterschied beider klar im Auge zu behalten. Denn die Verwechselung dieser Begriffe führt zu jenen falschen

Moralprincipien, welche die Sittlichkeit zur höchsten Höhe zu steigern wäñnen, wenn sie alle Selbstliebe (und damit alle Selbstachtung) zu ertöbten suchen, während sie in Wahrheit nur bewirken, daß bewußt oder unbewußt eine falsche, unnatürliche Selbstliebe an deren Stelle tritt, weil nun einmal ohne alle Selbstliebe der Mensch nicht zu existiren vermag. —

Die beiden Formen der Liebe, sowohl die Liebe Anderer wie die Liebe seiner selbst, sind die allgemeinsten, nothwendigsten Geföhlbedürfnisse der menschlichen Seele. Aber auch der ganzen Fülle der mannichfaltigen Einzelgeföhle, Affecte und Gemüthsbe-
 wegungen, welche dem Menschen im Laufe seines Lebens aus seinen wechselvollen Beziehungen zur Natur und zu andern Menschen entspringen, bedarf die menschliche Seele zu ihrer vollen Ent-
 wickelung und Ausbildung. Denn die Empfindungen und Geföhle (Sinnes- und Geföhlsperceptionen) bilden nicht nur den ersten elementaren Stoff, dessen die Seele benöthigt ist, um zu Vorstel-
 lungen, zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu gelangen, sondern sie dienen auch in mannichfacher Weise als Impulse zur Ent-
 wickelung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, zur Berich-
 tigung und Ausbildung der Vorstellungen, zur Belebung der Ein-
 bildungskraft, zur Bethätigung des Willens. Die Geföhle ins-
 besondere sind die ersten Aeußerungen des eignen inneren Lebens
 der Seele, sie sind nicht nur die ersten Zeichen, in denen ihre an
 sich unbewußten Bedürfnisse und Triebe und die von ihnen aus-
 gehenden Thätigkeiten sich ihr kundgeben, sondern auch die ersten
 Impulse ihres ihr allgemach zum Bewußtseyn kommenden Thuns
 und Lassens. Je mannichfaltiger, je klarer und bestimmter, je reiner,
 stärker und inniger ihre Geföhle, desto reicher wird das Leben der
 Seele seyn, und desto mehr werden meist auch die von ihnen aus-
 gehenden Impulse in Wort und That sich geltend machen. Daher
 jenes oft sehr merckliche, drückende Unlustgefühl der Leere und
 Dürftigkeit, das uns überkommt, wenn unser Leben, trotz wech-
 selnder äußerer Eindrücke, Verhältnisse und Ereignisse, längere
 Zeit ohne alle inneren An- und Erregungen, d. h. ohne den be-
 lebenden Einfluß bestimmter, kräftig hervortretender Geföhle sich
 verläuft. —

In diesen Impulsen, Trieben und Motiven des Geföhlslebens
 wurzelt der Begriff des Gemüths, dieser so schwer definirbaren
 Sphäre des Seelenlebens. Der Sprachgebrauch unterscheidet mit
 Recht den gemüthvollen vom bloß geföhlvollen Menschen. Denn

das Gefühl kann in reichem Maasse vorhanden seyn ohne im äußern Benehmen, in Wort und That des Menschen erkennbar hervorzutreten. Gleichwohl ist ohne ein reiches Gefühlsleben nothwendig auch das Gemüthsleben arm und dürftig: der Gefühllose ist immer auch gemüthlos, und da das Gefühlsleben stets ein armes und beschränktes seyn wird, wo die Selbstliebe die Form der Selbstsucht angenommen und die so mannichfaltigen Gefühle der Liebe schmälert und verdrängt, so wird der Egoist stets auch gemüthlos erscheinen. Kurz von Gemüth überhaupt, von Stärke, Wärme, Innigkeit, Tiefe des Gemüths sprechen wir nur da, wo die Aeußerungen, das Benehmen, Thun und Lassen des Menschen aus einem kräftigen, reichen, innigen Gefühlsleben unmittelbar hervorquellen, — wo also die vom Gefühl ausgehenden Impulse und Motive die Lebensführung des Menschen vorzugsweise bedingen. Die s. g. Gemüthsbewegungen sind eben nichts Andres als diese Motive und Impulse, so lange und sofern sie als bloße Impulse die Seele in sich selbst und stärker als gewöhnlich erregen. Meist bezeichnet deshalb der Sprachgebrauch mit diesem Worte die zu Affecten gesteigerten Gefühle. Das Gemüth stellt daher — kann man mit Domrich sagen — den Sammelpunkt aller psychischen Stimmungen und Gefühle mit ihrer Rückwirkung auf das Streben dar; und die Gemüthsarten bezeichnen die individuelle Weise, wie Jeder auf Vorstellungen fühlend zugleich und handelnd reagirt. Vom tiefen Gemüth, das durch die längere Dauer der Erregungen charakterisirt ist, unterscheidet sich das flache, in welchem Gefühl und Bewegung zu rasch abklingen; vom warmen das kalte, vom starken das schwache, jenachdem die Erregungen mehr oder weniger prägnant und intensiv sind. Je mehr unter ihnen die ethischen Gefühle und Motive vortwalten, desto mehr wird das Gemüthsleben durch Kraft und Tiefe sich auszeichnen und in seinen Aeußerungen eine gewinnende Form annehmen. Je mehr die ethischen Gefühle zurücktreten, je kühler und leichter das Gefühlsleben überhaupt dahinfließt und daher in abweisender Kälte und Gleichgültigkeit oder doch nur in den Zeichen einer allgemeinen, unterschiedslosen Freundlichkeit oder s. g. Herzlichkeit sich äußern wird, desto mehr sinkt das Gemüth zur bloßen Gemüthlichkeit herab: die allgemein s. g. gemüthlichen Menschen sind daher nicht selten Flachköpfe und Schwächlinge. —

Daß endlich auch die Vorstellungen dem menschlichen Wesen zu seinem Bestehen, seiner Entwidlung und Ausbildung schlecht-

hin nothwendig sind, bedarf keines Beweises: denn nur in und mit ihnen entsteht und entwickelt sich das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, Verstand und Vernunft. Wir werden daher auch einen ursprünglichen Vorstellungstrieb anzunehmen haben und ihn selbst wie die in ihm wurzelnden Strebungen und Impulse als geistigen Trieb bezeichnen können, da ja die menschliche Seele nur kraft ihres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns und der aus ihrem Vorstellungsleben sich entwickelnden Intelligenz Anspruch auf den Namen eines geistigen Wesens hat.

Der Vorstellungstrieb bethätigt sich in doppelter Weise: zunächst in dem Streben nach Gewinnung und Vermehrung der Vorstellungen, sodann in dem Impulse, die gewonnenen auf einander zu beziehen, zu verknüpfen, zu gliedern, zu ordnen. Beides geschieht, wie gezeigt, durch die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit. Diesem geistigen Grundvermögen inhärrt mithin wie allen Kräften und Fähigkeiten ein Trieb der Selbstbethätigung, weil seine Thätigkeit ein wesentliches Bedürfnis ist, das befriedigt werden muß, wenn der Mensch zum Menschen werden soll. Daher die von selbst erfolgende unwillkürliche Ausübung desselben von dem Augenblick an, da die Bedingungen seiner Bethätigung gegeben sind. Das Kind bedarf keiner Anleitung dazu, und sie kann ihm auch gar nicht erteilt werden, da ja die Sprache, die Bezeichnung der Vorstellungen, ihm erst beigebracht werden kann nachdem es bereits Vorstellungen gewonnen hat. Ebenso muß das Kind bereits Vorstellungen verknüpft, Vorstellungscoplexe sich gebildet haben, ehe es die Bezeichnung derselben durch das Wort erlernen kann. Auch für das erste Sondern und Verknüpfen der Vorstellungen giebt es mithin keine Anweisung, keinen Unterricht. Will man daher eine ursprüngliche Anlage des Menschen zur Intelligenz, zu Verstand und Vernunft behaupten, so besteht sie in diesem Triebe der Scheidung und Verknüpfung seiner Vorstellungen gemäß jenen immanenten Normen, die wir die logischen und ethischen Kategorien genannt haben. —

Die ersten Wirkungen des Vorstellungstriebes, die Anregungen, die er dem Unterscheidungsvermögen zur Production, Beziehung und Verknüpfung der elementaren Vorstellungen giebt, lassen sich, wie alle dem Bewußtseyn vorangehenden Functionen der Seele, nicht aus der Erfahrung nachweisen, sondern nur erschließen. Als bald indeß äußert sich auch der Vorstellungstrieb nach seinen beiden Seiten hin in dem Benehmen des Kindes auf unzweideutige

Weise. Die Neugierde der Kinder ist sprichwörtlich geworden. Sie ist die erste Form der Wißbegierde, letztere nur die Neugierde auf einer höheren Stufe der geistigen Entwicklung. Denn beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß die Neugierde keinen Unterschied macht zwischen den Vorstellungen, sondern ohne Rücksicht auf deren Werth und Bedeutung nur überhaupt danach trachtet, neue Vorstellungen zu gewinnen. Die Wißbegierde dagegen strebt nur nach solchen Vorstellungen, die eine objective Geltung, eine allgemeine Bedeutung und damit einen Werth haben für die Erweiterung, Berichtigung und Vertiefung unsrer Erkenntniß der Dinge. Das Kind ist daher nur neugierig, weil es diesen Unterschied noch nicht kennt. Im erwachsenen Menschen verwandelt sich zwar, je höher seine Bildung steigt, um so mehr die bloße Neugierde in Wißbegierde; indeß bleibt es auch für den gebildetsten Mann immerhin ein Vergnügen, Neuigkeiten zu vernehmen, gesetzt auch, daß sie auf Werth und Bedeutung keinen Anspruch machen können. Es braucht sich auch Niemand seiner Neugierde zu schämen, sobald sie nur auf das rechte Maas beschränkt bleibt und des kleinlichen Interesses an den gleichgültigsten Dingen und den persönlichsten Verhältnissen Anderer sich entlebigt hat. Denn Neugierde und Wißbegierde sind eben nur Aeußerungen jenes naturgemäßen Triebes der Seele nach Vermehrung ihrer Vorstellungen, desselben Triebes, der ursprünglich das Unterscheidungsvermögen anregt und auf Gewinnung von Vorstellungen überhaupt gerichtet ist. Daher jenes Gefühl der Langeweile, von dem wir als einzelner vorübergehendem Unlustgeföhle oben bereits gehandelt haben, das uns indeß nicht bloß momentan bei einzelnen Gelegenheiten ergreift, sondern zur habituellen, dauernden Stimmung werden kann, wenn unser Leben continuirlich im Kreise der alten gewohnten Vorstellungen verläuft und somit dem Triebe nach neuen Anschauungen, Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen wenig oder gar keine Befriedigung gewährt. Daher umgekehrt das Lustgeföhle, das wir auf Reisen, in der Unterhaltung mit geistvollen, vielerfahrenen Menschen, beim Lesen belehrender, gedankenreicher Schriften u. empfinden.

Wie in der Neugierde des Kindes der Trieb nach Vermehrung seiner Vorstellungen, so äußert sich in dem ebenso früh sich regenden Spieltriebe der Trieb, die gewonnenen Vorstellungen und Vorstellungscoplexe nicht nur zu reproduciren, sondern auch selbstthätig zu combiniren. Nicht dasjenige Spielzeug, so glän-

zend es seyn mag, das dem Kinde nur die Wiederholung gegebener Vorstellungen gestattet, sondern oft gerade das Einfachste und Unscheinbarste, ein Sandhaufen, ein Stedenpferd, eine Puppe 2c., das aber die Veranlassung bietet, eigene Vorstellungscombinationen auszuführen und zu vergegenständlichen, bereitet dem Kinde die höchste Lust. Abgesehen vom Bedürfniß der freien Bewegung, das ebenfalls durch den Spieltrieb seine Befriedigung sucht und die verschiedenen gymnastischen Spiele erfunden hat, ist der Spieltrieb, von seiner rein psychischen Seite betrachtet, der der Entwicklungskraft speciell inhärenter Trieb, weil eben der Ausdruck des Bedürfnisses der Seele, ihre Vorstellungen selbständig zu scheiden und neu zu verknüpfen, willkürlich zu ändern und umzugestalten. *) Von dieser Seite verschmilzt er mit der Lust des Kindes an wunderbaren, märchenhaften Erzählungen. Denn sie bieten ihm unmittelbar die neuen Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen, die es im Spielen selbstthätig producirt. Aber die schönsten Märchen vermögen dem Kinde doch nicht das Spiel zu ersetzen: vom Recipiren und Nachbilden verlangt es immer wieder nach eigner freier Thätigkeit. Es ist dasselbe Bedürfniß, das Bedürfniß der ungebundenen, rücksichtslosen, weil an sich gleichgültigen, zu keinem ernstern Lebensinteresse in Beziehung stehenden Combination der Vorstellungen, das auch dem Erwachsenen das Spiel rein als solches, frei von aller Beimischung von Gewinnsucht, Selbstgefälligkeit, Ostentation 2c., zur angenehmen Erholung macht. Gerade ernste Männer, deren Amt und Beruf ihr Vorstellungsleben auf einen bestimmten Kreis beschränkt, und die nicht Phantasie genug besitzen, um an den freien Schöpfungen der Kunst und Poesie sich vom Zwang der Arbeit zu erholen, lieben daher das Spiel (namentlich die Combinationsspiele, Karten-, Brett-, Domino-spiel 2c.) am meisten, während die Frauen, deren gewöhnliche Beschäftigung meist dem Spiel der Vorstellungen freien Raum läßt, zum Spiel als Beschäftigung gemeinlich keine Neigung haben.

Sonach ergibt sich: der Vorstellungstrieb steht zwar insofern

*) Nur als Spiel in und mit den Bewegungen kommt der Spieltrieb auch den höheren Thieren, den jungen Hunden, Katzen 2c. zu; vom Vorstellungsspiel, das der Mensch vorzugsweise treibt und liebt und das auch seinen Bewegungsspielen den Reiz giebt, findet sich bei den Thieren keine Spur.

auf demselben Boden mit allen übrigen psychischen Trieben, als er gleichermaßen nur Aeußerung jener Spontaneität ist, in welcher alle Triebe und die zu ihrer Befriedigung bestimmten Kräfte der Seele wurzeln. Aber in ihm und in dem Vermögen, dessen Thätigkeit ihn zu befriedigen hat, manifestirt sich diese Spontaneität in einem so hohen Maaße wie in keinem andern Triebe der Seele. Denn ist der Vorstellungstrieb nicht nur ein Streben nach Gewinnung von Vorstellungen, sondern zugleich ein Trieb nach selbstthätiger Combination und Umgestaltung derselben, so geht er offenbar über das bloße Bedürfniß, Vorstellungen zu haben und in ihrer gegebenen Verknüpfung zu reproduciren — bei dem das Thier stehen bleibt — hinaus. Dieser dem Thiere versagte Trieb erhebt die menschliche Seele über die gegebene Wirklichkeit. Mittelfst des ihn befriedigenden Vermögens sind wir befähigt, von den äußerlich gegebenen sich uns aufdrängenden Empfindungen und Gefühlen, Perceptionen und Wahrnehmungen abzuheben, in unser inneres Vorstellungsleben uns zurückzuziehen, unsern eignen Gedanken, Erinnerungen, Phantasiegebilden nachzuhängen. In ihm wurzelt jene Freiheit, mit unsern Vorstellungen beliebig zu schalten und zu walten, d. h. nach rein subjectiven Motiven — und wäre es auch nur, um unsre Macht über sie zu bethätigen — sie so oder anders zu verknüpfen, in's Bewußtseyn zurückzurufen, aus ihm zu entfernen u. c. Denn diese Freiheit ist zunächst eben nichts Andres als das Vermögen, jenen Trieb zu befriedigen.

2. Streben, Begehren, Wollen.

Diese Freiheit ist nun aber auch eine der subjectiven Grundlagen, weil nothwendige Bedingung der vielbestrittenen Willensfreiheit. Allgemein legt sich der Mensch nicht nur Triebe, Streben und Begehren, sondern auch einen Willen bei: selbst die abgesagten Gegner und Leugner der Willensfreiheit bestreiten doch nicht die Existenz des Willens selbst. Es fragt sich mithin zunächst: was ist dieser Wille, den wir Alle uns nicht nur beimesen, sondern täglich geltend machen und sogar von jedem Andern fordern?

Wir unterscheiden ihn nicht nur vom Empfinden, Fühlen, Vorstellen, sondern auch vom Streben und Begehren, Wünschen und Verlangen. Denn ich kann Etwas wünschen und begehren, danach streben und verlangen, ohne es zu wollen, etwa

weil die Erreichung desselben außer metnen Kräften und Mitteln liegt, oder auch weil ich die Unterdrückung des Wunsches, die Nichtbefriedigung der Begierde für besser, für Pflicht halte. Streben entsteht unmittelbar in und mit jedem Triebe: das Streben ist nur der Trieb selbst, sofern er als sollicitirender Impuls dem von ihm erregten Vermögen und damit der Seele die bestimmte Richtung giebt. Das Bedürfnis der Nahrung weckt unmittelbar den Trieb nach Speise und Trank, und der Trieb wird unmittelbar zum Streben, indem er die Seele nicht bloß erregt, sondern ihrer inneren Bewegung die Bahn vorschreibt, auf der sie zur Befriedigung des Bedürfnisses gelangt. Seine anfängliche Wirkung kann daher wohl eine bloße Affection der Seele seyn; aber je dringender das Bedürfnis wird und je entschiedener damit der Trieb sich geltend macht, desto mehr wird er zum Streben, d. h. zum leitenden, die Bewegung bestimmenden Impulse. Das Streben ist mithin die Aeußerung des Triebes als nicht bloß antreibender, sondern zugleich auf ein bestimmtes Ziel hinstrebender Potenz, oder was dasselbe ist: das Streben ist die dem Triebe und seiner Richtung folgende Bewegung der Seele. —

Je bestimmter er sich geltend macht und je heftiger damit die innere Erregung und Bewegung wird, desto stärker wird die Seele von ihm auch afficirt, d. h. der Trieb giebt sich der Seele in einer immer stärker werdenden Empfindung, in einem immer bestimmter hervortretenden Gefühle kund. Erreicht die Affection einen Höhegrad der Bestimmtheit, daß wir sie von andern Empfindungen und Gefühlen zu unterscheiden vermögen (wozu indeß erforderlich ist, daß diese andern Empfindungen ebenfalls bereits stark und bestimmt genug hervorgetreten sind), so kommt uns der Trieb und seine Richtung zum Bewußtseyn. Indem wir Hunger empfinden, fühlen wir auch ein Streben nach seiner Befriedigung. Die Empfindung scheint das Streben, den Trieb erst hervorzu-rufen, weil er nur mit ihr und durch sie zum Bewußtseyn gelangt, weil er also für uns erst mit und nach ihr entsteht. Aber an sich ist der Trieb, die Erregung und Bewegung der Seele das Primum, weil der Grund der Empfindung. Das gefühlte, bewußte Streben nennen wir Sehnsucht, Neigung, Verlangen, — Ausdrücke, mit denen der Sprachgebrauch je nach der größeren Stärke des Strebens und Klarheit des Bewußtseyns wechselt.

Der Begriff des Strebens ist demnach so allgemein, daß

unter ihn alle Triebregungen der Seele befaßt sind, das Streben nach Nahrung, Bewegung, Schlaf, wie das Streben nach Vermehrung unserer Vorstellungen und Kenntnisse, das Streben nach sinnlichen Genüssen wie das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit und ethischer Vervollkommenung. Unter ihn ist auch der Begriff des Begehrens zu subsumiren. Das Streben wird zur Begierde, wenn es behufs der Befriedigung eines Triebes auf die Erlangung, Besitzergreifung, Verwendung oder Verwirklichung eines bestimmten Object's gerichtet ist. Wir streben nach Befriedigung des Hungers und Durstes, aber wir begehren nach Speise und Trank; wir streben nach Reichtum, Ehre, Ruhm, aber wir trachten nach diesem bestimmten Vortheil, dieser oder jener äußern Auszeichnung; wir sehnen uns nach Liebe und Theilnahme, aber wir begehren das Herz und die Hand dieses bestimmten Weibes. Ein Bedürfniß, ein Trieb, ein Streben kann daher wohl die Seele bewegen, ohne daß sie sich bewußt ist, was sie bedarf und erstrebt; das Begehren, Trachten, Wünschen dagegen ist nothwendig stets mit der — wenn auch unklaren — Vorstellung des begehrten Object's verbunden. Das Streben kann mithin erst zur Begierde werden, nachdem die Seele zur Kenntniß des zu seiner Befriedigung erforderlichen Object's gelangt ist. Insofern ist die Vorstellung (Sinnes-, Gefühlsperception) die Bedingung der Begierde. Aber das ihr zu Grunde liegende Streben ist, zwar zunächst unbewußt, doch von Anfang an auf den Gegenstand seiner Befriedigung gerichtet. Sobald daher die Perception desselben der Seele zur Theil wird, bezeichnet es ihr den Gegenstand als denjenigen, dessen sie zur Befriedigung ihres Bedürfnisses benöthigt ist. Diese Bezeichnung genügt, um das Streben in Begierde zu verwandeln, die, sobald sie sich wieder regt, die gewonnene Perception ihres Gegenstandes in die Erinnerung zurückruft, und nun, von der Vorstellung geleitet, nach dem Gegenstande sucht. — Die Stärke und Dauer der Begierde hängt sonach an sich von der Natur des ihm zu Grunde liegenden Strebens (Triebes — Bedürfnisses) ab.

Durch den Genußtrieb, der mit ihr sich einigt, kann aber jede Begierde bis zu solcher Höhe sich steigern, die Seele kann dem Streben nach immer neuem, erhöhtem Genuße dergestalt erliegen, daß die Begierde sie in beständiger Erregung und Bewegung erhält, daß sie beständig von ihr instigirt, beherrscht wird. Eben damit wird die Begierde zur Leidenschaft: die Lei-

enschaft ist eben nur die habituell gewordene Begierde, das dauernde Streben nach ihrer Befriedigung. *)

Das Begehren, das seines Object's sich bewußte Streben, kann unmittelbar zum Handeln führen und somit als Wollen auftreten, wenn die Seele keinen Grund hat, dem Streben nicht zu folgen, ihren Willen dem Drange des Triebes entgegenzusetzen. Wir essen, trinken, schlafen daher gewöhnlich, sobald uns das Bedürfniß dazu anwandelt. Das Streben und Begehren kann auch so heftig werden und die Seele so stark afficiren, daß es ebenfalls unmittelbar zum Handeln führt. Das sind jene bei rohen, reizbaren Naturen nicht seltenen Fälle, in denen der Mensch vom Affecte, von der Leidenschaft dergestalt überwältigt wird, daß das zu Grunde liegende Streben unmittelbar die zur Handlung erforderlichen Körperbewegungen auslöst, d. h. in denen es so heftig ist, daß es zwar im Gefühl und Selbstgefühl auf's Stärkste sich kundgiebt, eben darum aber die Seele so gewaltig aufregt, daß sie mehr oder minder unfähig wird, ihren Willen ihm gegenüber geltend zu machen. Auch der Schreck, die Furcht, die Angst u. können bekanntlich ähnliche Wirkungen haben, wo sie zu gleich starken Affecten sich steigern. In solchen Fällen handelt der Mensch, ohne zu wissen, was er thut, und wenn mit Bewußtseyn, doch ohne Selbstbewußtseyn, weil er sein Selbst nicht von der Begierde, der

*) Es kommt sonach nur auf das Object des Strebens an, ob die Leidenschaft sittlich zu verwerfen oder zu loben seyn wird. Auch ein rein ethisches Streben, die Liebe zum Großen, Edlen, Schönen und ihre Bethätigung, kann zur Leidenschaft werden, und beweist dann gerade die sittliche Kraft und Höhe der von ihr durchdrungenen Seele. Gewöhnlich indeß ist die Quelle unsrer Leidenschaften die Selbstsucht; denn alle Selbstsucht ist zugleich Selbstgenussucht. So entspringt aus dem natürlichen Lustgefühl, das die Anerkennung, Geltung, Achtung unsrer Persönlichkeit uns gewährt, wenn es zur Genussucht sich steigert, die Leidenschaften der Gefallsucht, Ehrsucht, Herrschsucht, welche Rivalen oder Widersachern gegenüber als Scheelsucht, Streitsucht, Schmähsucht, Rachsucht sich äußern. Die Ueberschätzung des eignen Werths die aus der Selbstliebe entspringt, wenn sie von frühzeitigen Erfolgen gekrönt oder infolge von Lob und Bewunderung verblendeter Eltern, Lehrer und Freunde in Selbstsucht umschlägt, erzeugt die Leidenschaften des Stolzes, der Hoffahrt, des Hochmuths. Der natürliche, vollkommen berechnigte Trieb nach Eigenthum und Besitz und die Lust an Erwerb, von der Selbstsucht übertrieben, verkehrt sich in Habgier und Geiz; das wohlthuende Gefühl, das die Stillung von Hunger und Durst begleitet, in Völlerei und Trunksucht; die Lust an der Befriedigung des Geschlechtstriebes in Wollust, das Wohlgefallen an Spiel und Sport in Spiel-, Wett- und Gewinnsucht u.

Gefühlsaffection, der Leidenschaft unterscheidet, sondern gang in ihr aufgeht. Aber eine solche Handlung ist auch keine That des Willens: in solchen Fällen findet gar kein Wollen, kein Willensact statt. Denn das Wollen ist an sich keineswegs identisch mit dem Streben und Begehren, auch nicht mit dem bewußten Streben und Begehren. Diese Identificirung, deren sich seit Aristoteles fast alle Psychologen traditionell schuldig gemacht haben, ist ein schweres Mißverständniß, ein unheilvoller Irrthum, dem vornehmlich es beizumessen ist, daß immer und immer wieder die Freiheit des Willens angezweifelt und geleugnet, und damit der Ethik, wenigstens einer wahren, gesunden Ethik, der Boden unter den Füßen weggezogen wird. Und doch muß jedem Unbefangenen unmittelbar einleuchten: solange die zweifellose, allgemein bezeugte Thatsache nicht umgestoßen werden kann, daß der Wille den uns zum Bewußtseyn kommenden Strebungen sich entgegensustellen, den Trieben oder der zu ihrer Befriedigung und damit zum Handeln treibenden Kraft Widerstand zu leisten, sie zu hemmen, zu beschränken, zu leiten vermag, ist es schlechthin unmöglich, weil eine augenfällige contradictio in adjecto, den Willen mit dem Begehrungsvermögen zu identificiren oder aus ihm abzuleiten.

Mit der Begierde hat der Wille nur das gemein, daß er ebenfalls das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn voraussetzt: ein unbewußtes Wollen ist kein Wollen, sondern eben nur ein Streben, ein Instinct, ein Trieb, gesetzt auch er sey auf ein Ziel gerichtet, das nur durch eine complicirte zweckmäßige Thätigkeit erreicht werden kann. Alle gebildeten Sprachen bezeichnen mit dem Worte „Willen“ eine bewußte Action der Seele, und es ist daher nur ein Mißbrauch der Sprache, den Ausdruck in das Gebiet der unbewußten Triebe und Instincte einzuschmuggeln und so zwei Sphären zu verwirren, die auseinander zu halten von höchster Bedeutung ist. Nur bewußten Strebungen gegenüber findet ein Willensact statt, sey es daß der Wille ihnen mittel- oder unmittelbar folgt (mit ihnen sich einigt), sey es, daß er Gründe (Motive) findet, sich ihnen zu widersetzen und sie von dem Uebergang in Handlung zurückzuhalten. Ein Wille, der schlechthin unbewußten Motiven und Impulsen folgte, wäre wiederum kein Wille, sondern bloßer Instinct, Trieb, Streben. Wir müssen daher uns erst bewußt geworden seyn, daß wir streben und begehren,

worin unsre Begehungen bestehen, auf was sie gerichtet sind und welche Mittel wir anzuwenden haben, um das Object ihrer Befriedigung zu erreichen. Ja wir müssen sogar erst wissen, ob und wiesern unsre mannichfaltigen Strebungen in Betreff der Art und Weise wie des Resultats und der Folgen ihrer Befriedigung von einander unterschieden sind, ehe vom Wollen im eigentlichen Sinne die Rede seyn kann. Denn erst nachdem wir mit diesem Inhalt unsres Bewußtseyns ausgerüstet sind, vermag unser Wille die erwachten Strebungen unsrer Seele im Bewußtseyn gleichsam zu fixiren, vermag er zu verhindern, daß sie nicht unmittelbar die zu ihrer Befriedigung erforderlichen Bewegungen des Leibes auslösen. Dieß ist der erste Act des Willens, wo er als Wille auftritt. Ihm folgt, wenn nicht immer, doch in den meisten Fällen, der zweite Act, der Act des Erwägens und Ueberlegens, ob wir der drängenden Begierde, dem treibenden Streben folgen wollen oder nicht, resp. welcher von mehreren, gleichzeitig sich regenden Strebungen wir den Vorzug geben wollen. Der dritte Act erst ist der Entschluß, die Entscheidung darüber, ob und was wir thun wollen.

Sonach aber ist das Selbstbewußtseyn, die Unterscheidung des Selbst als solchen von seinen einzelnen Strebungen u. die unerläßliche Bedingung des Wollens in allen seinen Acten. Denn nur dadurch, daß wir jene von unserm Selbst unterscheiden und damit uns ihrer als einzelner von der Seele selbst unterschiedener Bestimmtheiten der Seele bewußt werden, vermögen wir sie im Bewußtseyn zu fixiren, d. h. nur unter dieser Bedingung vermag unser Selbst sich ihnen und sie sich gegenüberzustellen: nur unter dieser Bedingung also vermag es der drängenden Kraft der einzelnen Triebe, Strebungen, Begehungen Widerstand zu leisten. Das Kind, das noch nicht zum Selbstbewußtseyn entwickelt ist, hat daher auch noch keinen Willen: es strebt und begehrt nur. Je klarer dagegen unser Selbstbewußtseyn ist, je bestimmter wir wissen, worauf die Triebe und Strebungen gerichtet sind, welches Bedürfniß ihnen zu Grunde liegt, welche Bedeutung sie für uns haben, was die Folge ihrer Befriedigung seyn wird, welche Mittel zur Erreichung dieses Zwecks erforderlich sind u., desto leichter wird dem Willen (dem beschließenden Selbst) die Entscheidung werden, desto sicherer wird er bei Ausführung des Entschlusses zu Werke gehen. Denn desto klarer und bestimmter wird das Resultat der Erwägung ausfallen.

Danach scheint es, als müsse stets die Entscheidung mit diesem Resultate in Eins zusammenfallen, als sey mithin der Wille abhängig von der Urtheilskraft, der Willensact nur die unmittelbare Folge des gefällten Urtheils. Allein dieser Identification des Willens mit dem urtheilenden Verstande (Unterscheidungsvermögen) widerspricht einerseits die Thatfache, daß das Resultat der Ueberlegung — auch wo seiner Ausführung nichts im Wege steht, selbst wo es mit der vortwaltenden Begierde zusammenstimmt, — nicht unmittelbar in Handlung übergeht, sondern zunächst nur Inhalt des Bewußtseyns ist und stets noch des besondern Willensbeschlusses seiner Ausführung bedarf, um zur Vergegenständlichung durch die That zu gelangen. Oft genug geschieht es auch, daß wir im Widerspruch mit dem gewonnenen Resultate, wider unsre bessere Einsicht, unsern Gelüsten, Neigungen, Begierden folgen, daß also mit einem scharfen Verstande und richtigen Urtheil nicht immer die entsprechende Willensenergie verbunden ist. Es geschieht zuweilen auch umgekehrt, daß der Verstand der obwaltenden Lust oder Unlust das Wort redet, seine Entscheidung aber unserm Gefühle oder den aus dem Gemüth quellenden Impulsen widerstreitet, und wir aus diesem Grunde anders handeln als das Resultat der Ueberlegung vorschreibt. Das Selbstbewußtseyn, die unterscheidende, vergleichende, reflectirende, urtheilende Thätigkeit des Verstandes ist daher zwar Bedingung des Wollens, und ein Act dieser Thätigkeit muß jedem Willensacte — wenn auch oft nur implicite — vorausgehen, weil wir sonst nicht wissen würden, daß und was wir wollen und somit in Wahrheit kein Willensact vorhanden wäre. Aber beide Acte fallen weder in Eins zusammen, noch folgt der eine aus dem andern. Der Verstandesact ist immer nur ein Unterscheiden gegebener Bestimmtheiten der Seele, gegebener Empfindungen, Gefühle, Strebungen, Vorstellungen, Thätigkeiten u. Durch den Willensact dagegen giebt die Seele sich selber als handelnder Kraft eine Bestimmtheit, eine neue, erst entstehende Bestimmtheit, indem sie irgend eine Vorstellung zur Richtschnur, zum Zielpunkt ihres Handelns macht. Der Act des Willens ist mithin das Setzen einer Bestimmtheit der Seele und insofern eine Selbstbestimmung, der Act des Verstandes nur das Bewußtwerden vorhandener Bestimmtheiten und ihres Verhaltens. Einer schließt zwar keineswegs den andern aus, beide müssen vielmehr immer Hand in Hand gehen. Auch die Selbstbestimmung muß als gesetzte Bestimm-

heit der Seele wiederum erst durch einen Act des Verstandes (der Selbstunterscheidung) zum Bewußtseyn kommen, wenn es zur Ausführung des Willensentschlusses kommen soll. Ja die von der Seele an ihr selbst gesetzte Bestimmtheit ist, wie jede Bestimmtheit, nur ein gesetzter Unterschied. Nichtsdestoweniger steht der Willensact dem Verstandesacte selbständig gegenüber; ja die Verstandesaction ist insofern vom Willen abhängig, als jene Sistirung der Strebungen und Begierden im Bewußtseyn wie die Erwägung und Beurtheilung derselben nicht von selbst erfolgt, sondern einen Act der Seele voraussetzt, welchen wir nur als einen Willensact fassen können. Denn wenn wir wollen, können wir ja auch alles Ueberlegen unterlassen und unmittelbar den Impulsen unsrer Triebe, Neigungen, Begierden Folge leisten.

Andererseits ist klar, daß der Act des Willens nicht in der Luft schweben, nicht schlechtthin grundlos seyn kann, daß vielmehr irgend ein Impuls zur Vollziehung desselben supponirt werden muß. Schon die Analogie führt zu der Annahme, daß, wie allen übrigen Vermögen, so auch dem Willensvermögen ein der Seele immanenter Trieb zum Wollen und Handeln einwohnt, ohne den es nie zum Wollen und Handeln kommen würde. Und in der That kann unser Wollen und Handeln nur in einem solchen ursprünglichen Triebe, einem speciellen Willenstriebe, seinen letzten Grund haben. Denn im Bewußtseyn und dem ihm zu Grunde liegenden Vermögen des Unterscheidens, Vergleichens u. kann der Impuls zum Wollen offenbar nicht wurzeln, weil dieß Vermögen eben nur auf Gewinnung der Vorstellungen gerichtet ist und nur Vorstellungen zu produciren vermag, d. h. weil das bloße Vorstellen kein Wollen ist noch für sich allein einen Willensact (sondern nur Strebungen, Begehrungen) hervorrufen kann. Aus demselben Grunde kann er nicht von den Empfindungen und Gefühlen, oder dem ihnen zu Grunde liegenden Vermögen herühren. Denn wenngleich auch diesem Vermögen ein ursprünglicher Trieb der Bethätigung einwohnt, so ist derselbe doch wiederum nur auf die Gewinnung von Empfindungen und Gefühlen gerichtet, und wenn auch viele derselben unmittelbar Strebungen, Begehrungen, Wünsche in der Seele wecken, so muß doch erst der Wille mit ihnen sich einigen, wenn sie zu Motiven des Handelns werden sollen. Ebenso wenig endlich kann jener Impuls vom Begehrungsvermögen noch von den einzelnen Trieben, Strebungen, Begierden ausgehen. Denn eben sie sind es ja, welche

der Wille im Bewußtseyn führt, der Ermöglichung des Verstandes unterwirft, und danach entscheidet, ob ihnen zu folgen sey oder nicht. Der Impuls, der den Willen antreibt, die einzelnen Strebungen und Begehrungen zu hemmen, zurückzuhalten, zu bekämpfen, kann mithin weder in den Strebungen und Begehrungen selbst noch in ihren Ursprungsquellen (den Vorstellungen, Empfindungen, Gefühlen) seinen Grund haben.

Müssen wir sonach annehmen, daß der Impuls der Seele, nicht nur den einzelnen Strebungen und Begehrungen, sondern auch den Empfindungen und Gefühlen, Perceptionen und Vorstellungen, und damit überhaupt den mannichfaltigen äußern Einwirkungen gegenüber ihren Willen geltend zu machen, von einem ursprünglichen, der Willenskraft selbst inhärenten Triebe zu Wollen und Handeln ausgehe, so fällt dieser Trieb offenbar in Eins zusammen mit jenem Grundtriebe der menschlichen Seele, der in ihrem Bedürfnisse, sich selbst zu leben, sich selbst zu lieben und ihre Selbstheit zu behaupten, wurzelt. Denn ist es weder das Vorstellungs- (Begriffs-, Urtheils-) Vermögen, noch das Empfindungs-, Gefühls-, Begehrungsvermögen, dem jener Impuls entquillt, und stellt gerade im Wollen die Seele sich selbst ihren Gelüsten, Empfindungen u. entscheidend und bestimmend gegenüber, so kann es auch nur die Seele selbst als Agens und Träger aller ihrer Kräfte, Strebungen, Affectionen u. seyn, welcher der Impuls des Wollens als Trieb ihrer Selbstthätigkeit ursprünglich inhärrt. —

Erregt wird dieser Trieb allerdings durch die einzelnen Strebungen, Affectionen, Vorstellungen, namentlich da wo dieselben unter einander in Differenz, in Streit und Zwiespalt gerathen. Denn eben damit erregen sie ihr das Unlustgefühl der Unruhe, der Verwirrung, entgegengesetzter sich drängender und stauender Bewegungen, und dieß Gefühl weckt in ihr das Streben, durch selbstthätiges Eingreifen den Zwiespalt zu lösen, das Lustgefühl der Ruhe und Harmonie wiederzugewinnen. Daher sind es vorzugsweise die Zustände der Seele, in denen sie von energischen Strebungen und Gegenstreben, von widerstrebenden Gefühlen und Vorstellungen bewegt wird, — solche Zustände sind es vorzugsweise, in welchen wir uns unsres Selbsts als wollender, entscheidender Potenz bewußt werden. Zugleich aber erhellet, daß einerseits das Selbstbewußtseyn, in welchem die Seele sich selbst im Unterschiede von allen ihren einzelnen Bestimmtheiten erfäßt, andrerseits der Wille, durch welchen sie dieß Selbst jenen gegen-

überbethätigt, nicht bloß die Aeußerungen, sondern vielmehr die beiden Factoren dieser ihrer Selbstheit sind. Denn nur kraft des Selbstbewußtseyns ist sie ein Selbst, weil sie nur kraft des Sich-in-sich-unterscheidens sich selbst ihren eigenen Bestimmtheiten, ihren eignen Trieben, Strebungen, Empfindungen u. gegenüberstellen kann. Und nur kraft des Willens behauptet und erhält sie sich als Selbst, weil sie nur durch ihn sich zu schützen vermag vor der sie bestürmenden, ihre Selbstständigkeit bedrohenden Macht der äußern sinnlichen Einwirkungen und der von ihnen erregten Triebe, Strebungen und Begierden. Ohne die Willenskraft würde sie, wie das Thier, ein Spielball dieser Triebe und Strebungen, — mithin kein Selbst, weil ohne alle Selbstständigkeit seyn. Sind Wille und Selbstbewußtseyn in diesem Sinne die Factoren ihrer Selbstheit, so kann man mit Fug und Recht behaupten, daß die Seele durch ihre eigne Thätigkeit sich als Selbst, als Ich selber setze. Dieser vielberühmte und vielverspottete (Fichte'sche) Satz will indeß nur besagen: die menschliche Seele ist ursprünglich und an sich nur dem Triebe, der Anlage, der Bestimmung nach ein Selbst; die Selbstheit ist nicht fix und fertig dem Menschen mitgegeben, er soll vielmehr sich selber zum Selbst erst machen. Die Fähigkeit dazu besitzt er an dem Unterscheidungs- und dem Willensvermögen. Durch die Thätigkeit des Sich-in-sich-unterscheidens erfaßt und erkennt er sich als Selbst; durch die Thätigkeit des Willens behauptet und bezeugt er sich als Selbst. Damit erst wird und ist er realiter (actu), was er ursprünglich nur der Anlage nach (potentia) war. —

Der Wille als diese Kraft der Selbstbethätigung, Selbstbehauptung, Selbstbestimmung, ist das höchste Maas und die höchste Stufe jener Spontaneität, welche allen lebendigen Wesen zukommt. Diese höchste Stufe der Spontaneität haben alle gebildeten Sprachen mit einem besondern Worte bezeichnet, die deutsche mit dem Namen „Freiheit.“ Der selbstbewußte Wille fällt mit dem Bewußtseyn der Freiheit in Eins zusammen. So fraglich es immerhin seyn mag, ob die Freiheit realiter existirt und wie der Begriff derselben zu fassen sey, so ist es doch eine unbestrittene und unbestreitbare Thatsache des Bewußtseyns, daß wir — in den meisten Fällen wenigstens — frei, d. h. ungezwungen, selbstständig weil durch selbsteigene Bestimmung, zu unserem Thun und Lassen uns entschlossen zu haben glauben und daß wir uns in diesem Sinne Freiheit des Willens beimessen. Auch die entschiedensten

Gegner der Freiheit räumen dieß Bewußtseyn der Freiheit ein. An ihm hängt die ganze Frage, um die es sich handelt. Denn wer dieß Bewußtseyn nicht in sich fände, für den existirt die Frage nicht, der kann die Freiheit weder bejahen noch verneinen, weil er gar keine Vorstellung von ihr besitzt und es auch schlecht-hin unmöglich seyn würde, ihm dazu zu verhelfen, ebenso unmöglich wie dem Blinden die Vorstellung der Farbe beizubringen. Es ist nicht die Sache der Psychologie, den Streit zu entscheiden, ob jenem Bewußtseyn objectiv Geltung zukomme oder ob es eine bloße Täuschung sey, ob die Freiheit realiter existire oder ob sie gegenüber der (angeblich) allgemein herrschenden s. g. Naturnothwendigkeit unmöglich sey. (Vgl. über diesen Punkt „Gott u. d. Natur“, 2. Aufl. S. 590 ff., Grundzüge d. prakt. Philos., I, 35 ff.) Die Psychologie hat ihrerseits nur das Bewußtseyn der Freiheit zu erklären, d. h. zu zeigen, wie wir zu ihm kommen. Und in dieser Beziehung kann es keine Frage seyn, daß unmittelbar in und mit dem oben beschriebenen Prozesse, durch welchen der Willensact zu Stande kommt, auch dieß Bewußtseyn entsteht. Denn indem ich mit Bewußtseyn, in der Absicht zu erwägen und zu überlegen, die erwachten Strebungen und Begehungen im Bewußtseyn fixire, indem ich mit Bewußtseyn sie der Beurtheilung unterwerfe, Motive, Gründe und Gegengründe abwäge, und anstatt bei diesen Erwägungen zu verharren, sie vielmehr in einem bestimmten Resultate abschließe, und wiederum anstatt dieß Resultat ruhig stehen zu lassen, es zur Richtschnur meines Handelns mache, — indem ich dieß Alles mit Bewußtseyn thue und darin meine Selbstheit, meine Willenskraft gegenüber den einzelnen Trieben, Strebungen u. geltend mache, kann ich nicht umhin, mich selbst als Urheber dieses innern Thuns zu fassen, d. h. dieses Thun ist unmittelbar begleitet von dem in und mit ihm entstehenden Selbstbewußtseyn, daß ich' es bin, der es vollzieht. Mögen in diesem Prozesse immerhin die gegebenen Triebe und Strebungen, Empfindungen und Gefühle als Impulse mitwirken, — vorhanden seyn müssen sie ja, wenn ihnen gegenüber die Seele ihr Selbst geltend machen soll, — mögen sie auch immerhin auf jenes Thun einwirken, so sind sie doch nicht stark genug, um das Bewußtseyn unsrer Selbstthätigkeit im Untersuchen, Erwägen und Entscheiden zu trüben oder das Gefühl einer erzwungenen Thätigkeit, einer Nöthigung des Willens hervorzurufen. Trotz aller Motive haben und behalten wir das Bewußt-

seyn, daß wir auch nicht überlegen, auch kein Resultat ziehen oder dasselbe auch nicht zur Richtschnur unsres Handelns machen konnten. Die Meinung von der Willensfreiheit leugnet daher keineswegs, daß wir nur auf vorhandene Motive und Impulse uns entschließen und daß mithin unsere Willensfreiheit nur eine Wahlfreiheit ist, indem wir immer nur die Wahl haben, ob wir handeln und welchem der gegebenen Impulse wir folgen wollen. Aber sie behauptet, daß diese Impulse nicht als zwingende Ursachen unsrem Bewußtseyn sich darstellen, sondern einerseits jene Selbstthätigkeit, den Trieb zur Geltendmachung unsres Selbsts, nur wecken, und andererseits von uns selbst, durch die Willensentscheidung, aus bloßen Impulsen zu Motiven, zur Richtschnur unsres Handelns erst gemacht werden. Das ist die Aussage des unbefangenen Selbstbewußtseyns, die auf unzweifelhaften Thatfachen der Selbstbeobachtung beruht, Thatfachen, die ganz eben so fest stehen wie die Ergebnisse astronomischer und physikalischer Beobachtungen. Und darum behaupten wir, daß für unser Bewußtseyn unser Wollen und Handeln frei sey.

Dies Bewußtseyn begleitet die Seele auch noch während des Handelns. Alles Handeln besteht äußerlich in jenen Bewegungen unsrer Gliedmaßen, welche die Physiologen, wie wir sahen, als „willkürliche“ bezeichnen und von den s. g. Reflexbewegungen unterscheiden. Sie erfolgen, wie Jeder sich durch Selbstbeobachtung überzeugen kann, nicht direct auf bloße Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen u., auch nicht, wie bei den Thieren, unmittelbar auf die Erregung eines Triebes, sondern nur wenn die Seele sie machen will, nur der — wenn auch noch so rasch und unmittelbar durch eine Empfindung oder Strebung u. veranlaßte — Willensact setzt die betreffenden motorischen Nerven und mittelst ihrer die entsprechenden Muskeln in Erregung und Bewegung, d. h. der Willensact beginnt ausgeführt zu werden, geht in Handlung über. Das ist allgemein, auch von den Physiologen anerkannte Thatsache. Auch dabei aber hat die Seele das Bewußtseyn, daß sie durch Aenderung ihres Entschlusses die Bewegung der Muskeln sistiren oder andere in Bewegung bringen kann, daß sie nicht genöthigt ist, die begonnene Handlung zu vollenden. Und sie hat nicht nur das Bewußtseyn, sondern auch, wie wir gesehen haben, das Vermögen, die erregten Nerven- und Muskelfasern wieder in Ruhe zu versetzen und damit die Handlung abzubrechen (vgl. Thl. I, S. 170). Erst nachdem die That

ausgeführt worden, ist sie ihrer Macht entzogen: das einmal Geschehene kann nicht ungeschehen gemacht werden. Das ist der Grund, warum die Freiheit des Willens sich nicht aufweisen, ihre Existenz nicht gegenständlich sich darthun läßt. Denn sie ist eben nur die bewußte Möglichkeit des So- oder Anderswollens und Handelns. Diese aber, so gewiß sie als Möglichkeit (Ver-mögen) wirklich besteht, ist doch eben darum keine Wirklichkeit des Anderswollens, sondern kann nur zum wirklichen Anderswollen werden. Aber indem sie zur Wirklichkeit wird, hebt sie als Möglichkeit sich auf, kann also als Möglichkeit — und nur als solche ist sie Freiheit — niemals erscheinen, nicht gegenständlich heraustreten. Wenn ich auch die Möglichkeit, meinen Entschluß zu ändern, dadurch bethätige, daß ich ihn wirklich ändre, so tritt eben damit doch ein andrer Entschluß an seine Stelle; und folglich läßt sich immer wieder die Frage aufwerfen, ob ich die Aenderung auch unterlassen konnte, d. h. die Wirklichkeit des Anderskönnens läßt sich niemals nachweisen, weil es eben nur ein Anderskönnen ist, das als solches gerade in seiner Bethätigung als Anderskönnen immer nur Eines, das Eine oder das Andre zu thun vermag. (Und darum bleibt es dem hartnäckigen Deterministen immer unbenommen zu behaupten, daß mir Dasjenige, das ich nicht gethan, im Grunde auch zu wollen und zu thun unmöglich gewesen sey.)

Wie es indeß auch im Allgemeinen um die Freiheit stehen möge, — jedenfalls äußert und bethätigt sie sich in einer Weise, daß sie wenigstens als Unabhängigkeit von den organischen, sinnlichen Trieben, Strebungen und Begierden anerkannt werden muß. Denn es ist eine unbestreitbare Thatsache: Kein Thier vermag absichtlich sich selbst zu tödten oder sein Leben zum Besten eines Andern, zur Erreichung eines bestimmten Zwecks, für eine Idee, freiwillig zu opfern. Der Mensch allein ist des mächtigsten organischen Triebes, des Triebes der Selbsterhaltung, so weit Herr, daß er auch ihn zu überwinden vermag. Daraus folgt mit unabwieslicher Consequenz, daß er an sich, seiner Natur nach, auch allen übrigen leiblichen Trieben Widerstand zu leisten vermag: denn sie sind, wie gezeigt, nur Zweige oder Ausflüsse von jenem.*)

*) Nur der Schlaf macht eine Ausnahme: ihm kann der Wille nur bis zu einem gewissen Punkte widerstehen; aber da der Schlaf, wie wir gesehen haben, ein specifisches Bedürfniß des Nervensystems ist, und da die Seele

Es kann mithin keinen leiblichen Trieb, auch keinen verborgenen geben, der stärker wäre als der Trieb der Selbsterhaltung. Die Frage beschränkt sich sonach darauf, ob nicht anzunehmen sey, daß psychische Impulse, Triebe, Strebungen, deren zwingende Macht dem Bewußtseyn sich entzieht, in der Seele wirken und den anscheinend freien Entschluß ihr unbewußt aufnöthigen, ob es also nicht verborgene, unentdeckbare Triebe und Impulse gebe, die stärker seyen als die Willenskraft. Allein da wir nur kraft des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns erfahren, ermitteln, erschließen können, was in und mit unsrer Seele vorgeht, so ist diese Hypothese und damit jene Frage nur zulässig, nachdem anderweitige Thatfachen, Folgerungen, Gründe hervorgetreten, die dem Zeugniß des Bewußtseyns widersprechen, und es zweifelhaft machen, ob die Freiheit des Willens thatsächlich bestehe und bestehen könne. Die Psychologie, die über das Bewußtseyn und die in ihm wurzelnde Forschung nach der Natur der Seele nicht hinausreicht, vermag für sich allein nicht zu entscheiden, ob es solche Gründe gebe, die uns berechtigen, die Aussage des Bewußtseyns für Täuschung zu erklären. *)

Wie aber auch die Entscheidung ausfallen möge, das ist allgemein anerkannt, daß sie das Bewußtseyn der Freiheit nicht auszulügen vermag. Auch der entschiedenste Determinist, der theoretisch die Willensfreiheit schlechthin leugnet, vermag im einzelnen Falle des Bewußtseyns freier Entscheidung sich nicht zu erwehren: es bleibt, wenn auch mit dem Prädicat der Illusion, unerrückt bestehen. Ebenso wenig vermag irgend ein Mensch die Regungen des mächtigen Triebes zu beseitigen, welcher dem Bewußtseyn der Freiheit entspricht, es bestärkt und bestätigt. Dieser Trieb, der unter dem Namen des Freiheitstriebes allgemein bekannt und anerkannt ist, äußert sich in dem Streben nach ungezwungener, ungebundener und möglichst unbeschränkter, nur von den eignen Willensbeschlüssen, Ueberzeugungen und Meinun-

nur mittelst der letzteren Gewalt über den Leib hat, so verliert sie dieselbe, wenn das Nervensystem einschläft, ebenso nothwendig wie wenn aus andern Gründen, in Folge von Krankheit, Verletzung, Wahnsinn u., seine Functionen gestört sind. —

*) Ich glaube a. a. O. (Grundz. d. prakt. Philos. I, 42 ff.) zur Evidenz dargethan zu haben, daß alle die Einwürfe, die man wider die Freiheit vorgebracht hat, im Grunde unhaltbar seyen, und erwarte daher die Widerlegung meiner Argumente.

gen bedingter Thätigkeit in Wort und Handlung, — mithin nach äußerer Geltendmachung eben jenes Selbst der Seele, das im Willen und Selbstbewußtseyn sich selber setzt und erfäßt. Er regt sich daher auch erst, nachdem die Seele zum Selbstbewußtseyn gelangt und damit die Fähigkeit, ihr Selbst geltend zu machen, gewonnen hat. Im Kinde schlummert er bis zum ersten Erwachen des Selbstbewußtseyns, und äußert sich anfänglich noch unbewußt im Spieltriebe, den man, wenn er nicht mehr bloß auf willkürliche Combination der Vorstellungen und leiblichen Bewegungen, sondern auch auf freie, dem Handeln des Erwachsenen verwandte Thätigkeit sich zu richten beginnt, nur aus einer instinctiven Rundgebung des Freiheitstriebes erklären kann.

Auch dieser Trieb freilich ist nur Thatsache des Bewußtseyns: er existirt für uns nur, weil wir uns seiner durch ein von ihm erregtes Gefühl bewußt werden. Aber dasselbe läßt sich gegen alle Triebe und Strebungen wie gegen alle Thatsachen einwenden. Und der Freiheitstrieb gerade bewegt und afficirt die Seele so kräftig und entschieden, — namentlich wo die Ungunst der äußern Verhältnisse seine Befriedigung hindert, — daß wir an seiner Existenz nicht zweifeln können. Das Unlustgefühl einer gezwungenen und gebundenen, das Lustgefühl einer freien selbstgewählten Thätigkeit drängt uns die Ueberzeugung seines Daseyns so unwiderstehlich auf, daß allgemein die dauernde Veraubung der Freiheit für die härteste unter den unpörperlichen Strafen gilt. In ihm wurzelt auch jener Thatendrang, der den Jüngling zu spornen und zu begeistern pflegt. Er ist eben im Grunde nichts Andres als der Freiheitstrieb, gehoben durch die Phantasie, durch die Lust am Großen und Außerordentlichen, durch das Streben nach persönlicher Auszeichnung, — d. h. der Freiheitstrieb, dem die Phantasie hohe glänzende Zielpunkte seiner Bethätigung vorhält und der in der Erreichung derselben seine Befriedigung sucht.

Der Freiheitstrieb beweist sonach jedenfalls, daß die Freiheit ein natürliches Bedürfnis der menschlichen Seele ist: denn jedem Triebe liegt unzweifelhaft ein Bedürfnis zu Grunde. Wenn also auch die Seele die Freiheit nicht wirklich besäße, so steht doch fest, daß sie von Natur nach ihr strebt und ihrer bedarf. Den Widerspruch zu lösen, der darin liegt, daß der Seele von Natur das Bedürfnis der Freiheit mitgegeben ist und das Bewußtseyn ihres Besizes sich ihr aufdrängt, und doch dieselbe Natur (als f. g. Naturnothwendigkeit) die Freiheit unmöglich und das Frei-

heitsbewußtseyn zur Illusion macht, — diesen Widerspruch zu lösen, ist Sache der Leugner der Freiheit. Die Psychologie muß sich begnügen, jenes Streben und das ihm zu Grunde liegende natürliche Bedürfniß nachgewiesen zu haben. Eben damit aber ist erwiesen, daß die menschliche Seele nicht ohne Weiteres als bloßes Glied in den Proceß der angeblich allgemeinherrschenden Naturnothwendigkeit eingereiht, nicht mit den Erzeugnissen desselben auf Eine Linie gestellt werden kann. Denn wäre sie nach Entstehung und Beschaffenheit (also in und mit ihren Trieben, Strebungen zc.) nur ein solches Glied, nur Product des in allen seinen Momenten schlechthin nothwendigen Naturverlaufs, so könnte sie unmöglich über denselben hinaus nach Freiheit und Selbständigkeit auch nur streben, so könnte sie nicht einmal die Vorstellung 'von Freiheit und Selbständigkeit gewinnen und sich die Illusion ihres Besitzes machen. Sie könnte es nicht, weil es offenbar ein logischer Widerspruch ist, daß ein von der Naturnothwendigkeit gesetztes, bedingtes und schlechthin beherrschtes Wesen zugleich in seinen Trieben, Strebungen, Gedanken von derselben erimirt, unabhängig, frei, weil wider sie und über sie hinaus streben und denken könne. —

In dem Bedürfniß, dem Triebe und dem Bewußtseyn der Freiheit bekundet sich vielmehr zur Evidenz, daß die menschliche Seele ein moralisches Wesen ist. Denn nur weil und sofern der Mensch die Freiheit des Willens und Handelns besitzt, kann er für seine Thaten verantwortlich seyn und als verantwortlich sich ansehen. Die Annahme der Freiheit ist die Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit, die Zurechnungsfähigkeit die Voraussetzung der Moralität: ohne sie ist es schlechthin unbegreiflich, wie der Mensch zu den Vorstellungen von Unrecht, Sünde und Verbrechen, von Verantwortung, Strafe, Schande zc. gekommen seyn könne. Aber auch umgekehrt, mit der Freiheit ist die Zurechnungsfähigkeit und mit ihr die Moralität als Wesensbestimmung des Menschen implicite gegeben. Diese einfachen, selbstverständlichen Sätze kann nur die tiefste Rohheit und roheste Frivolität oder die sich selbst belügende Sophistik und der ihr verwandte, spißfindige, in seine eignen Netze sich verstrickende Scharfsinn leugnen. Wer die Freiheit für bloße Illusion erachtet, erklärt auch die Sittlichkeit für ein Wahngewilde, und damit unser ganzes geistiges Leben für Schein und Trug. Denn wenn das Bewußtseyn der Freiheit

zur leeren Täuschung herabsinkt, so ist jeder anderweitige Inhalt des Bewußtseyns von demselben Schicksal bedroht. *) —

Ebenso klar ist, daß wer die Freiheit leugnet, nur sich selber widerspricht, wenn er doch von Wollen und Handeln redet, ja wenn er nur Ich sagt und Sich Existenz beilegt. Denn das Ich bezeichnet eben nur jenes Selbst der Seele, und wäre mithin ein leerer Name, wenn dieß Selbst nicht als solches auch existirte. Reale Existenz aber kann nur demjenigen beigelegt werden, welches als das, was es ist, sich auch behauptet und bethätigt: wirklich ist nur, was wirkt. Das Selbst, das nicht als Selbst sich zu bethätigen vermag, kann mithin ebenfalls nur eine gegenstandslose Vorstellung, eine leere Einbildung seyn. Existirt aber das Selbst, so existirt nothwendig auch der Wille, die Kraft, sich selbst als Selbst zu bethätigen. Und eben diese Kraft, dieß Vermögen, den einzelnen Trieben, Begierden zc. sich entgegenzustellen und Widerstand zu leisten, ist die Freiheit. Wille und Freiheit sind mithin in Wahrheit nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache: der Wille ohne Freiheit wäre eben kein Wille, sondern nur Instinct, Trieb, Strebung. Wer die Freiheit leugnet, muß auch den Willen leugnen. —

Alein eben weil sonach die Freiheit nicht nur im Willen wurzelt, sondern mit ihm in Eins zusammenfällt, wäre ihre Ausübung unmöglich ohne jene Macht der Seele, welche sie, wie gezeigt, über ihre Vorstellungen besitzt, und welche wir gegenüber der Willensfreiheit als Gedankenfreiheit bezeichnen können. Denn schon um zum Bewußtseyn ihres Selbst zu gelangen, muß die Seele nicht

*) „Was hindert den Deterministen — fragt ein Recensent meiner Grundzüge der praktischen Philosophie — in allem Thun Vernünftiges von Unvernünftigem, Zweckmäßiges von Unzweckmäßigem zu unterscheiden, auch wenn er die Wahlfreiheit als schlechthin undenkbar verwirft?“ — Gewiß hindert ihn nichts. Aber ebenso gewiß ist, daß er, wenn er alles Wollen und Thun unter den Bann der Nothwendigkeit stellt, eben damit alle Moralität leugnet. Denn das Vernünftige und Unvernünftige, das Zweck- und Unzweckmäßige ist als ein bloßes, weil schlechthin nothwendiges, Geschehen kein „Thun“ und so wenig moralisch gut oder böse, wie die Wirksamkeit des Windes, der hier einen Baum entwurzelt, dort ein Schiff versenkt zc. Allerdings ist der Mensch infolge der Willensfreiheit verantwortlich nicht nur „für das, was er thut, sondern auch für das, was er ist“, aber nur für das, was er moralisch ist, für die moralische „Beschaffenheit“ seiner Willenskraft. — Es ist niederschlagend, solchen Einwendungen zu begegnen und sie besonders widerlegen zu müssen.

nur Vorstellungen von Dingen und Wesen außer ihr wie von ihren eignen einzelnen Bestimmtheiten, Functionen, Affectionen zc. haben und sich selbst vom Inhalt derselben unterscheiden, sondern sie muß diese Vorstellungen auch im Bewußtseyn festzuhalten, sie zu reproduciren, ihren Inhalt wiederholentlich zu betrachten im Stande seyn, weil sie nur dadurch zur Kenntniß der wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge wie ihres eignen Wesens zu gelangen vermag. Und ebenso ist kein Willensact ohne diese Freiheit des Vorstellens möglich. Denn wie die Willensthätigkeit überhaupt ohne das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn keine Willensthätigkeit wäre, so kann sie auch als Willensfreiheit nur da sich bethätigen, wo die Seele gegenüber den ihr zum Bewußtseyn gekommenen Impulsen sich entscheidet, ob und welchen von ihnen sie handelnd folgen wolle. Eine solche Entscheidung aber kann nur erfolgen nach einer — wenn auch noch so kurzen und raschen — Erwägung und Ueberlegung: ohne dieselbe wäre sie keine bewusste Entscheidung und mithin kein Willensact. Und die Erwägung wiederum wäre unmöglich ohne Reflexion auf die verschiedenen Strebungen und Gegenstrebungen, deren Bedeutung, Ausführbarkeit, Erfolg zc., d. h. ohne die von der Seele selbst frei geübte Reproduction, Scheidung und Verknüpfung ihrer Vorstellungen. Ebenso ist nur kraft dieser Freiheit der oft erforderliche Entwurf eines Plans und die ihm gemäß erfolgende Ausführung des gefaßten Entschlusses möglich; denn der entworfene Plan ist eben nur eine Verknüpfung von selbstgewählten Vorstellungen mit der Bestimmung als Norm der handelnden Thätigkeit und ihres Verlaufs zu dienen.

Andrerseits freilich muß ich erwägen und die dazu erforderlichen Vorstellungen reproduciren wollen; ja ich muß eine klare und bestimmte Vorstellung (Erkenntniß) meines Selbsts gewinnen wollen, um zum vollen deutlichen Selbstbewußtseyn zu gelangen. Wille und Selbstbewußtseyn, Willensfreiheit und Gedankenfreiheit bedingen sich sonach gegenseitig so durchgreifend, daß wir dadurch schon auf eine gemeinsame Quelle, auf eine innere unlösliche Einigung beider hingewiesen werden. Zunächst ist es offenbar dasselbe Selbst, das in und kraft der Willensfreiheit sich selbst gegenüber den einzelnen Trieben, Strebungen, Impulsen, in der Gedankenfreiheit sich selbst gegenüber den mannichfaltigen Vorstellungen geltend macht. Denn da es von mir abhängt, ob ich überlegen und reflectiren, ob und welche Vorstellungen ich verknüpfen will, so bin Ich es, von dem — mit erlangtem Selbstbewußtseyn

— die Reproduction, Scheidung und Verknüpfung meiner Vorstellungen, Begriffe, Urtheile u. abhängt. Und in dieser Selbstthätigkeit bestimmt das Ich insofern sich selbst zu diesem oder jenem Vorstellungsinhalt, als es ja seine Kraft des Vorstellens ist, die es in Thätigkeit setzt und zur Production und Reproduction, Scheidung und Verknüpfung der Vorstellungen veranlaßt. Eben so involvirt jeder Willensbeschluß und dessen Ausführung eine Selbstbestimmung des Ichs. Denn es ist seine Kraft des Strebens und Begehrens und die von ihr abhängige Fähigkeit der willkürlichen Bewegung leiblicher Organe, welcher das Ich die Bestimmung giebt, auf dieses oder jenes Object sich zu richten und für dessen Verwirklichung oder Erlangung thätig zu seyn.

Zwischen diesen Selbstbestimmungsacten besteht indeß ein bedeutsamer Unterschied. Die Gedankenfreiheit ist keine unbeschränkte. Das Vorstellen und Denken ist vielmehr nicht nur an die logischen Gesetze gebunden, sondern die Seele kann auch ihre gegebenen objectiven Vorstellungen und die auf sie gegründeten Begriffe und Urtheile nicht willkürlich abändern: denn damit würden sie aufhören objective zu seyn. Ihr Wollen dagegen unterliegt keinem Gesetze, das es, wie das Denken die Denkgesetze, unwillkürlich befolgen müßte, sondern sie kann kraft der Willensfreiheit frei entscheiden, ob und welchem von ihren Trieben und Strebungen sie handelnd folgen will. Ja kraft derselben Willensfreiheit hängt es von ihr ab, ob sie gemäß dem Resultate, das als objectives Urtheil aus der angestellten Erwägung sich ergeben, oder wider dasselbe sich bestimmen will. Hier also tritt ein bedeutsamer Unterschied hervor. Das vorstellende Ich ist den Denkgesetzen unterworfen und kann die objectiven Vorstellungen nicht umändern, wohl aber kann es dieselben wie alle seine Vorstellungen aus dem Bewußtseyn entfernen und andre herbeirufen. Das wollende Ich dagegen ist keinem Gesetze unterthan und kann die gegebenen Strebungen als Motive seines Thuns verwerfen oder annehmen, dafür aber vermag es dieselben nicht unmittelbar zu beseitigen und andre an ihre Stelle zu setzen. Hier liegt die Quelle jenes so häufigen Zwiespalts zwischen dem Willen und der Erkenntniß. Die Möglichkeit desselben beruht eben darauf, daß die Seele trotz ihrer Gedankenfreiheit über die gegebene Bestimmtheit ihrer objectiven Vorstellungen, Begriffe, Urtheile nicht hinaus kann, und doch andererseits in ihrer Willensfreiheit an dieselben nicht gebunden ist, sondern ihr wollendes Selbst auch ihnen gegenüber geltend

machen kann. Sonach müssen wir allerdings zwischen dem denkenden und dem wollenden Ich, der denkenden und wollenden Selbstbestimmung unterscheiden. Nichtsdestoweniger leuchtet ein, daß es doch nur das Eine und selbige Ich ist, das in den verschiedenen Gebieten der Vorstellungs- und der Willensacte nur verschiedenen sich äußert.

Ist es das Eine und selbige Selbst, das jetzt denkend, reflectirend, forschend u., jetzt wollend und handelnd sich bethätigt, so dürfen wir erwarten, daß auch die Kraft und Thätigkeit, mittelst deren es sich geltend macht, im Grunde Eine und dieselbe seyn wird. Wir haben gesehen, daß das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, weil aller Inhalt desselben, alle Perceptionen, Vorstellungen, Begriffe u., auf der unterscheidenden (vergleichenden) Thätigkeit der Seele beruht. Diese Kraft also ist es, vermöge deren die Seele als Selbst sich erfährt, vorstellt, weiß. Sie ist es aber auch, durch welche sie ihre Selbstheit gegenüber den gewonnenen Vorstellungen geltend macht, durch welche sie also ihre Herrschaft über dieselben, die Gedankenfreiheit, in Ausübung bringt. Denn nur dadurch, daß sie die einfachen Vorstellungen von den zusammengesetzten und letztere wiederum nach ihren Bestandtheilen, Beziehungen, Bindegliedern unterscheidet, vermag sie dieselben zu analysiren, ihre Verbindungen aufzulösen und neue Combinationen herzustellen. Nur dadurch ferner, daß sie die dem Bewußtseyn entschwundenen Vorstellungen in dem Acte der Reproduction von einander unterscheidet, vermag sie diejenige bestimmte Vorstellung, welche sie sich vergegenwärtigen will, in's Bewußtseyn zurückzurufen: ohne einen solchen, allerdings nur implicite, unwillkürlich und unbewußt vollzogenen Unterscheidungsact würden nicht die gewollten, sondern beliebige andre Vorstellungen im Bewußtseyn sich einfinden. Jede Bethätigung der Gedankenfreiheit ist mithin ein Act des Unterscheidungsvermögens, der von der Thätigkeit desselben, durch welche unsre Vorstellungen erst entstehen, nur darin differirt, daß er bereits entstandene Vorstellungen voraussetzt, und daß er zugleich ein Act der Selbstbethätigung und Selbstbestimmung der Seele ist, durch welchen sie ihre Kraft des Unterscheidens, Reproducirens, Combinirens u. auf bestimmte, von ihr gewählte Vorstellungsinhalte richtet.

Aber auch der Act der Willensentscheidung involvirt, wie schon angedeutet, einen Act der Unterscheidung. Denn bevor und indem ich mich entschliefte, z. B. dem Impulse der Pflicht und

nicht dieser oder jener Begierde zu folgen, unterscheide ich nicht nur meine Begierden von einander und von der Pflicht, nicht nur mein Erwägen und Ueberlegen von den Objecten, denen es gilt, und von dem Resultate, zu dem es gelangt, sondern auch mich selbst als entscheidende Potenz von meiner erwägenden Thätigkeit und deren Ergebnisse wie von dem Gebote der Pflicht und der ihm widerstreitenden Begierde. Durch diese Acte der Unterscheidung ist das Bewußtseyn meines Thuns, das Selbstbewußtseyn, daß ich erwäge, entscheide, beschließe, vermittelt. Erst danach gebe ich meiner Willens- und Thatkraft die Bestimmtheit, durch welche das Gebot der Pflicht zur Richtschnur meines Handelns wird. Ich thue dieß dadurch, daß ich den Impuls der Pflicht zum Motive meines Handelns mache, d. h. daß ich dem bloßen Antriebe, der für sich allein nicht die Macht besitzt ein Handeln hervorzurufen, durch den Willensact die Macht dazu ertheile. Indem ich so den bloßen Impuls zum Motiv umwandle, das mein Wollen und Handeln bestimmt, erhält meine Willens- und Thatkraft und damit implicite mein Selbst eine Bestimmtheit, durch die es erst zur Ausführung einer bestimmten Handlung und damit überhaupt zum Handeln befähigt wird. Diese Bestimmtheit hat mein Selbst nicht schon vorher, so daß sie mir durch die entscheidende Thätigkeit nur zum Bewußtseyn käme, sondern sie wird mit dem Entschlusse erst gesetzt und durch ihn der Seele als Willens- und Thatkraft gleichsam imprägnirt. Sie ist aber wie alle Bestimmtheit nur ein gesetzter Unterschied: sie besteht eben in dem Unterschiede eines Wollens und Handelns nach Pflicht von einem Handeln und Wollen nach Neigung und Gelüste. Das Ich setzt diesen Unterschied insofern an sich selber, als es, indem es sich entscheidet, gleichsam sich in sich selbst scheidet, und sich mit dem ihm inhärirenden Antriebe der Pflicht einigt, wie sich von dem ihm gleich-immanenten Antriebe der Begierde, ihm sich entgegenstehend, löst. Weil die Bestimmtheit ein in diesem Sinne am Ich selbst gesetzter Unterschied ist, der als solcher ihm auch immanent gegenständlich wird, so erklärt es sich, wie es geschehen könne, daß ich mir meines Entschlusses, indem ich ihn fasse, auch unmittelbar bewußt werde.

Was von der Selbstbestimmung des wollenden Ichs gilt, gilt gleichermaßen auch von der Selbstbestimmung des vorstellenden Ichs: die eine wie die andre kommt nur durch einen Act der unterscheidenden Kraft und Thätigkeit zu Stande. Dennoch besteht ein bedeutsamer Unterschied zwischen denjenigen Acten dieser

geistigen Urkraft, durch welche unser Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn mit seinem Inhalt entsteht, und den Acten der Selbstbestimmung, in denen die Willenskraft der Seele sich bethätigt. Denn die Acte der Selbstbestimmung gehen nicht, wie jene, von dem Unterscheidungsvermögen und dem ihm immanenten Triebe (nach Gewinnung, Vermehrung u. von Vorstellungen), sondern von dem Selbst der Seele und seinem Triebe der Selbstbethätigung aus. Dieser Trieb und das ihm entsprechende Vermögen, durch das er zur Befriedigung gelangt, ist eben der Wille, den die Seele in jeder Selbstbestimmung, im Gebiete der Handlungen wie der Vorstellungen, des äußern wie des innern Lebens, ausübt. Aber eben um ihn auszuüben, um ihren Willen und ihre Selbstheit durch bestimmte Willensacte zu bethätigen, dazu bedarf sie des Unterscheidungsvermögens; die unterscheidende (reflectirende, erwägende, urtheilende) Thätigkeit ist das unentbehrliche Medium der Willensbethätigung, und darum ist jeder Willensact nothwendig zugleich ein Act der Unterscheidung. Daher die enge, unlösliche Verbindung zwischen Verstand und Willen; daher das eigenthümliche, für die geistige Entwicklung des Menschen so wichtige Verhältniß zwischen beiden, kraft dessen sie sich gegenseitig bedingen und vermitteln, und doch dergestalt von einander unabhängig sind, daß weder der Wille das Urtheil des Verstandes abzuändern, noch der Verstand den Willen zur Befolgung seines Urtheils zu nöthigen vermag.

Sofern der Wille in seinem Grunde und Ursprunge nur das der Seele eingeborene Streben ist, ihr eignes Selbst geltend zu machen, insofern, aber auch nur insofern fällt er unter den allgemeinen Begriff des Strebens, und bezeichnet nur ein Entwicklungsstadium, eine höhere Potenz jener Trieb- und Strebekraft, welche der menschlichen Seele wie jedem lebendigen Wesen inhärrt. Auch das Triebleben der Seele befolgt aus eigener innerer Gesetzmäßigkeit einen ihrer Natur entsprechenden Gang der Entwicklung. Im unmündigen Kinde herrschen mit autokratischer Entschiedenheit die sinnlichen, auf die Erhaltung, das Wohl und das Wachsthum des Leibes gerichteten Triebe vor. Der erste seelische Trieb, der erwacht, ist der Vorstellungstrieb, mit welchem durch die von ihm erregte Thätigkeit des Unterscheidens das Bewußtseyn aufzudämmern beginnt. Erst danach regen sich die übrigen seelischen Triebe, der Spieltrieb, der Nachahmungstrieb, der Wissenstrieb, der Geselligkeitstrieb u., alle aber noch lange hin überwogen

von den sinnlichen Trieben und Begierden. In allen diesen ersten primitiven Strebungen waltet zwar insofern der Wille, als sie alle nur Aeußerungen des Strebens der Seele sind, ihr selbsttätiges Seyn und Wesen zu erhalten, zu bethätigen, zur Entwicklung und Ausbildung zu bringen. Und insofern kann man sagen: es ist überall nur das Selbst der Seele, das alle ihm zu Gebote stehenden Kräfte nur als Mittel der Erhaltung, Entwicklung und Ausbildung seiner selbst braucht und übt. Aber als Wille im engeren Sinne, als erwägende, beschließende, entscheidende Selbstbestimmung, als Streben ihr selbst gegenüber ihren einzelnen Empfindungen, Gefühlen, Gelüsten u. geltend zu machen, äußert er sich erst mit dem Beginn des Selbstbewußtseyns, d. h. mit der Scheidung desselben vom bloßen Bewußtseyn. Damit erst zeigen sich die Spuren eines Widerstands gegen die Impulse der sinnlichen Triebe, die Anfänge einer erwägenden und überlegenden Thätigkeit, die Zeichen einer Willensentschließung. Damit treten auch erst die ethischen Gefühle und Strebungen, von denen wir im folgenden Abschnitt handeln werden, als eigne Motive des Kindes (gegenüber den Befehlen und Mahnungen der Eltern, Lehrer u.) in bewußter Form hervor, nachdem sie bisher nur im Verborgenen, unbemerkt sich geregt und gewirkt haben. Denn eben damit ist das Kind erst zur Willensfreiheit herangereift: erst damit hört es auf Kind zu seyn, und wird, je älter und freier, um so mehr für sein Thun und Lassen verantwortlich.

Diesen aufsteigenden, den Menschen aus der thierischen Grundlage herausbildenden Entwicklungsgang kreuzt gleichsam der erst mit der Pubertät erwachende Geschlechtstrieb, einer der stärksten sinnlichen Triebe, der zwar kraft der Liebe, in die er sich kleidet und die seine menschliche Form bildet, zugleich als psychischer socialer Trieb wirkt und dadurch wie durch seine Beziehung zum Schönheitsgefühl eine ethische Bedeutung erhält, doch aber immer ein sinnlicher Trieb bleibt. Er greift als mächtiger Impuls in die Strebungen der Seele und in die von ihnen ausgehenden Willensacte ein. Und von der Art und Weise, wie die Gährung, die er in der Seele erzeugt, sich löst, hängt vorzugsweise der wichtige Schritt ab, durch welchen der Jüngling in das Mannesalter tritt und welcher meist über das ganze Leben des Menschen von entscheidendem Einfluß ist. Der Geschlechtstrieb hat sozusagen ein Recht darauf, solchen Einfluß zu üben. Denn da er die Grundlage des Gesellschaftslebens der Menschen und damit ihrer

ethischen Beziehungen bildet, so verschmilzt in ihm das natürliche und ethische, das sinnliche und geistige Element des menschlichen Wesens zu unlösbarer Einheit. Natürlich ist es daher für jenen Uebergangspunkt von großer Bedeutung, wie weit die Kraft der in die Einheit eingeschlomorzenen ethischen Motive reicht, ob und wie weit sie den Geschlechtstrieb, wenn nicht schlechtthin zu beherrschen, doch zu leiten vermögen. Erst nachdem jene Gährung, welche das Alter der Pubertät charakterisirt, überwunden ist, erst von da ab, kann man sagen, hat die menschliche Entwicklung den Punkt erreicht, auf welchem der Wille seine entscheidende Macht in vollem Maaße üben kann und soll. —

Sonach zeigt sich zwar im Allgemeinen ein gesetzlicher, naturgemäßer Entwicklungsproceß auch im Triebleben der Seele. Aber der Proceß ist complicirter, und das Resultat desselben ist auf jeder Stufe abhängiger nicht nur vom Verlauf der vorhergegangenen Stufen, sondern auch von dem ursprünglichen Maaße und Maaßverhältnisse der erwachten Triebe und Strebungen, insbesondere von der Stärke und Übung des Willens, wie von den Einwirkungen der Außenwelt, der Natur- und Menschenumgebung, in welcher der Einzelne aufwächst. Von diesen Factoren ist zwar auch das Gefühls- und das Vorstellungsleben der Seele bedingt; aber die Entwicklung desselben zeigt einen festeren, regelmäßigeren Gang, und bewegt sich mehr in gerader Linie zu ihrem naturgemäßen Ziele hin.

Vierter Abschnitt.

Die bewusste Seele in ihren Beziehungen zu andern beseelten Wesen.

I. Die socialen Triebe, Gefühle und Vorstellungen.

Alle Beziehungen des Menschen zum Menschen, alle socialen Verhältnisse beruhen theils auf ursprünglichen natürlichen, theils auf ebenso ursprünglichen ethischen Strebungen und Gefühlen. Durch sie, die deßhalb selbst sociale Triebe und Gefühle genannt werden können, sind die normativen Vorstellungen bedingt und vermittelt, welche als ordnende Principien — zunächst ganz unmittelbar und unwillkürlich — sich geltend machen und die socialen Verhältnisse bestimmen und regeln. Es ist die — meist noch sehr vernachlässigte — Aufgabe der Psychologie, diese im Wesen der menschlichen Seele liegenden Fundamente aller Vergesellschaftung darzulegen.

Man betrachtet gemeinhin den Geselligkeitstrieb, dessen wir bereits oben gedacht haben, als die principale, wenn nicht alleinige Grundlage des menschlichen Gemeinlebens. Allein die Befriedigung desselben setzt die Existenz einer Mehrheit von Menschen voraus, und der Mensch existirt nur durch Zeugung von Vater und Mutter. Insofern müssen wir den Geschlechtstrieb als die Bedingung oder doch als wichtigste, grundlegende Aeußerung des Geselligkeitstriebes erachten. Es ist daher von hoher Bedeutung, daß, wie wir gesehen haben, der Geschlechtstrieb beim Menschen kein bloß leiblicher, sondern zugleich ein psychischer Trieb ist, indem er nicht als bloßer Trieb, dem jede Art der Befriedigung genehm ist, sondern zugleich als Geschlechtsliebe, als innerer psychischer Zug des Mannes zu diesem bestimmten Weibe (und umgekehrt) sich äußert. Eben damit bekundet er sich als ein Streben nach dauernder Vereinigung von Mann und Weib.

Denn die Liebe kann zwar wechseln: jener innere Zug ist nicht nothwendig auf nur Ein bestimmtes Individuum dergestalt beschränkt und für alle Zeit fixirt, daß er nicht auch auf verwandte andre sich übertragen könnte. Aber an sich ist die Liebe, weil eben dem inneren festen Kerne der Individualität entspringend und von den Grundzügen derselben getragen, kein momentan vorübergehendes Gefühl, sondern stets von dem Wunsche nach dem dauernden Besitze der Geliebten beseelt: das ist anerkannte Thatsache. An sich also gehört das Moment der Dauer zu ihrem Wesen. Daher findet sich die Ehe als Sitte, als Institution, wenn auch unter mannichfachen Modificationen, bei allen, auch den rohesten Völkern.

Sonach aber beweist der Geschlechtstrieb zugleich, daß der Familienverband ein ursprüngliches menschliches Bedürfnis ist. Denn auf der dauernden Vereinigung von Mann und Weib beruht der Familienverband, mit ihr ist er unmittelbar gegeben, da die Kinder als Erzeugnisse der Vereinigung nothwendig von demselben Bande umschlungen sind, das Vater und Mutter verknüpft. Und da jedem Triebe ein Bedürfnis zu Grunde liegt, so werden wir behaupten dürfen, daß eben dieß Bedürfnis des Familienverbandes der Grund jenes Triebes nach dauernder ehelicher Vereinigung ist, oder was dasselbe besagt, daß die Herstellung des Familienverbandes der Zweck ist, zu dessen Erreichung jener Trieb als Mittel dient, — daß also der Geschlechtstrieb des Menschen darum zugleich als Geschlechtsliebe bestimmt ist, weil — gegenüber der menschlichen Freiheit — der Familienverband sich nur gründen und behaupten kann, wenn er auf einen ursprünglichen Naturtrieb basirt ist.

Ehebund und Familienverband ist anerkanntermaßen das sociale Grundverhältnis, das Fundament aller menschlichen Vergesellschaftung. Der Trieb, auf dem dieß Verhältnis beruht, ist mithin der sociale Grundtrieb; das Gefühl der Liebe, in welchem er sich kundgiebt, ist das sociale Grundgefühl. Wie die Familie zum Geschlechte, das Geschlecht zum Stamm, der Stamm zur Nation sich erweitert, so wächst auch dieß Gefühl und jener Trieb, und verallgemeinert sich zur Stammsympathie, zum Nationalgefühl, zur allgemeinen Menschenliebe. Denn die Liebe überträgt sich ihrer Natur gemäß vom Sohn auf den Onkel und Urenkel, von der Tochter auf den Schwiegersohn, von Bruder und Schwester auf den Neffen und die Nichte u. Es ist dasselbe Be-

bedürfniß des Zusammenlebens, das dieser Verallgemeinerung zu Grunde liegt. Denn wenn auch die Familie in ihrer Ausbreitung unter günstigen Umständen genügt, um der Natur abzugewinnen, was zur Befriedigung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse erforderlich ist, so zeigt doch Erfahrung und Geschichte zur Evidenz, daß zur geistigen Entwicklung, zur Erreichung der höheren Stufen der Civilisation und Cultur, nicht nur die Erweiterung der Familie zum Stamm und Volk, sondern auch der Verkehr verschiedener Nationen mit einander unerlässlich ist.

Mit dieser Verallgemeinerung der Familienliebe und des ihr zu Grunde liegenden Triebes verliert zwar das Gefühl wie der Trieb an Stärke und Intensität. Der Zug, welcher Vater, Mutter und Kind um den häuslichen Heerd vereinigt, ist an sich schwächer als der Geschlechtstrieb und die bräutliche Liebe. Ebenso ist die Stammsympathie schwächer als die Familienliebe, das Nationalgefühl schwächer als das Stammgefühl, das allgemein menschliche Mitgefühl schwächer als das Nationalgefühl. Dazu kommt, daß mit der wachsenden Vergesellschaftung und der erhöhten Differenzirung der Individualitäten jene Rehrseite der Liebe, der Haß und die Abneigung, sich entschiedener geltend machen und das Gemeinleben mannichfach durchkreuzen. Allein je kräftiger ein Volk als solches sich entwickelt und je mehr damit jeder Einzelne die Wohlthaten empfindet, die der Stamm- und Nationalverband ihm gewährt, je mehr Jeder fühlt und erkennt, daß sein eignes wie seiner Familie Wohl von dem Bestande und Wohle des nationalen Ganzen abhängt, desto mehr gewinnt das Nationalgefühl an Fülle und Energie und steigert sich zu jenem opfermuthigen Patriotismus, der darum so mächtig wirkt, weil er die mächtigen Impulse der Selbstliebe, der Geschlechts- und Familienliebe, der Verwandten- und Freundesliebe u. unter sich befaßt und zu seinen Momenten hat. Bis jetzt hat es die Menschheit nur bis zu diesem Patriotismus gebracht. Da aber bereits offen zu Tage liegt, daß der Bestand und das Wohl der Nationen wiederum von dem der ganzen Menschheit wesentlich bedingt ist, so dürfen wir hoffen, daß eine Zeit im Anzuge ist, in welcher die allgemeine Menschenliebe über den Patriotismus sich erheben und den mächtigen Impuls der Vaterlandsliebe ebenso als bloßes Medium verwenden wird, wie der Patriotismus jene primitiven Naturtriebe der Selbstliebe, der Geschlechts- und Familienliebe. —

Das Bedürfniß menschlichen Zusammenlebens, der Gesellig-

lebenstrieb im weitern Sinne des Worts, in welchem er nicht nur den Trieb der Mittheilung, das Streben nach Theilnahme und Zuneigung Andern, sondern die eben erörterten Grundlagen alles Gemeinlebens der Menschen umfaßt, mischt sich allen übrigen leiblichen, psychischen und geistigen Trieben bei, weil die Befriedigung desselben im Grunde die Bedingung der Befriedigung aller übrigen ist. Denn wie das Kind ohne die Pflege und Wartung der Eltern zu Grunde geht, wie also die leibliche Existenz und Subsistenz des Menschen von der Hülfe und Theilnahme Andern abhängig ist, so und noch mehr ist die Entwicklung und Ausbildung unsrer psychischen Vermögen, die Befriedigung unsrer geistigen Bedürfnisse durch den Verkehr mit andern Menschen bedingt. Ohne letzteren, ohne die Erlernung der Sprache, ohne Anleitung und Belehrung, entwickelt sich weder Verstand noch Vernunft, weder Wille noch Thatkraft, weder Wissen noch Können, weil überhaupt kein menschliches Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Fehlt dieses, der Mittel- und Angelpunkt des menschlichen Seelenlebens, so können auch das Gefühls- und das Gemüthsleben nicht zur Entwicklung, die in ihm wurzelnden Triebe nicht zu ihrer Befriedigung gelangen. Die Triebe selbst bleiben unerregt oder regen sich doch nur schwach und unsicher, wo die Vermögen, denen sie inhäriren, sich nicht zu bethätigen vermögen. Der Wissenstrieb z. B. wird nur durch den Verkehr mit andern Menschen, d. h. durch seine Vereinigung mit dem Geselligkeitstriebe, geweckt, und unter dessen Einfluß äußert er sich nicht nur als Trieb von Andern zu lernen, sondern auch als Neigung Andre zu belehren. Mit dem Geselligkeitstriebe associirt und von ihm angeregt, geht der Freiheitstrieb und Thatendrang nicht nur auf Geltendmachung unsres Eigenwillens, sondern auch auf ein Handeln für Andre und mit Andern. Vom Geselligkeitstriebe gelenkt und geleitet, wählt der Nachahmungstrieb des Kindes, der Darstellungstrieb des Erwachsenen fast ausschließlich den Menschen zum Gegenstande seiner Bethätigung. Ja wir essen und trinken, ruhen und bewegen uns gemeinhin lieber in Gesellschaft als allein, — d. h. selbst auf diese rein leiblichen Triebe übt der Geselligkeitstrieb seinen Einfluß und giebt ihnen eine sociale Richtung. Ebenso wird uns im Allgemeinen jeder sinnliche und geistige Genuß erhöht, wenn er uns in Gesellschaft zu Theil wird. Die meisten Erholungen, Vergnügungen, Spiele u. sind geselliger Natur; wir gehen spazieren, wir reisen, wir ergözen uns an den

Schönheiten der Natur, an den Werken der Kunst, lieber in Gesellschaft als allein. Dieß ist so allgemein anerkannt, daß die Sprache solche Ergößlichkeiten unter dem Einen Namen der „Unterhaltung“ befaßt hat, einem Worte, das ursprünglich nur den sprachlichen Verkehr der Menschen unter einander bezeichnet. Sogar viele rein selbstische Triebe und Strebungen, nicht nur die Genußsucht, sondern auch Eitelkeit, Gefallsucht, Ehrgeiz, Herrschbegier, Streitlust, Reib, Eifersucht, Habgier u. haben insofern eine sociale Beziehung, als sie nur an andern und durch andre Menschen sich befriedigen lassen. Auch sie haben daher im Grunde das Bedürfnis und den Trieb des Gemeinlebens zu ihrer Voraussetzung, und dieß Bedürfnis ist so mächtig, daß es solche an sich ihm feindliche Strebungen nicht nur ohne Gefahr gewähren lassen kann, sondern sie auch bewältigt und dem Wohle des Ganzen dienstbar macht, indem es die Eitelkeit, den Ehrgeiz, die Ruhmsucht, die Herrschbegier zu energischen Anstrengungen, zu aufopfernden Thaten für das Gemeinwohl anregt, indem es sogar vielfach Reib, Eifersucht, Rivalität, Habgier insofern als Mittel verwendet, als diese Begierden sich selbst nicht befriedigen können ohne implicite das Wohl des Ganzen zu fördern. Nur wenn alle Liebe und Theilnahme, aller Gemeinfinn in der erschlassenden, alle Energie ausstülgenden Genußsucht zu Grunde geht, ist Volk und Staat unrettbar verloren.

Es wird sich sonach nicht leicht ein Trieb, ein Streben, ein Gefühl finden lassen, dem nicht zugleich eine sociale Bedeutung zukäme oder vom Geselligkeitstriebe mitgetheilt würde. *) Denn auch der ursprüngliche Trieb, das eigne Selbst als solches geltend zu machen, vermag doch nur sich zu bethätigen im Gemeinleben der Menschen und gegen über dem gleichen Triebe Andrer. Ja er ist im Grunde selbst eine der Bedingungen des menschlichen Gemeinlebens. Kommt der Mensch zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nur im Verkehr mit andren Menschen, und ist, wie gezeigt, das Selbstbewußtseyn die Voraussetzung jenes Strebens der Selbstbethätigung und Selbstbehauptung, so leuchtet ein, daß ohne menschliches Gemeinleben vom Selbst des Menschen überhaupt

*) Nur der Geiz im engeren Sinne, die Lust am bloßen Aufspeichern todtter Schätze macht eine Ausnahme, da er weder Andrer bedarf, noch Andere an seinem Selbstgenusse Theil nehmen läßt. Daher der Haß und die Verachtung, die mit Recht vorzugsweise den Geizigen trifft.

nicht die Rede seyn könnte. Andererseits aber kann auch menschliches Gemeinleben nicht bestehen ohne das Selbst und dessen Streben nach Selbstbethätigung. Wir sehen zwar auch einige Thiergeschlechter theils in einer Art von geregelterm Haushalt, — wie die Bienen, Ameisen, Prairiehunde 2c., — theils wenigstens in Heerden und Rudeln — wie die Büffel, Lamas, Gamsen 2c. — zusammenleben. Und ohne Zweifel sind es ebenfalls ursprüngliche Bedürfnisse ihrer Natur, welche, im Instinct sich äussernd, ihre Vergesellschaftung und die Regel derselben hervorrufen. Allein das Vereinsleben der Thiere stellt überall nur einen mehr oder minder complicirten Mechanismus dar, welcher, einmal in Gang gesetzt, in beständiger Wiederholung dieselben Bewegungen vollzieht. Gerade da, wo es so complicirt und so künstlich geregelt erscheint, daß man es dem menschlichen Gemeinleben gleichgestellt und von einer Bienen-Monarchie, einer Ameisen-Republik gesprochen hat, ist es keineswegs eine Vereinigung gleicher und gleichberechtigter, nur nach Grad und Maaß der Fähigkeiten verschiedener Individuen, sondern beruht im Grunde auf einer Vertheilung der zum Fortbestehen der Gattung erforderlichen organischen Functionen an verschiedene Klassen von Exemplaren. Der vielgerühmte Bienenstaat ist nichts Andres als die Auseinanderlegung der zu diesem Zwecke nothwendigen Thätigkeit des Eierlegens, der Begattung, des Nestbaus, des Vorrathsammelns, in einzelne Acte und die Distribution derselben an bestimmte Exemplare, die nach Maaßgabe der ihnen aufgelegten Functionen auch besonders organisirt sind. Die Bienen vermögen daher auch nur zu existiren, wenn alle die verschiedenen, zur Ausübung jener Acte bestimmten Bienenarten in genügender Anzahl vertreten sind: fehlt eine derselben, so gehen die übrigen zu Grunde. Der erwachsene Mensch dagegen vermag unter einigermaßen günstigen Bedingungen auch allein zu leben: zu seiner rein leiblichen Existenz bedarf er in keinem höheren Grade des Zusammenlebens als der Löwe, Tiger 2c. Sehen wir ab von der Familie als der ersten Grundlage, in der noch Physisches und Psychisches sich mischen, so beruht die Vereinigung der Menschen zu jenen großen Gesellschaften, die wir Staaten nennen und die aus einer unvergleichlich viel größeren Anzahl wesentlich gleichartiger Individuen bestehen und eine unendlich reichere und mannichfaltigere Organisation zeigen als irgend eine Thiergesellschaft, in der That nur auf den psychischen Bedürfnissen der menschlichen Natur. Nur für die Entwicklung der menschlichen Seele

zum Geiste und für die Erhebung des geistigen Lebens der Menschheit zur Höhe seines Zielpunktes ist sie schlechtthin nothwendig. Aber geistiges Wesen ist der Mensch nur, weil er ein Selbst ist, kraft seines Selbstbewußtseyns und seiner Selbstbestimmung; die Entwicklung seines psychischen Lebens zum Geistleben ist die Entwicklung seines Selbstes; der Fortschritt seiner geistigen Bildung nur ein Fortschritt im Gebrauch seiner Freiheit, bedingt durch die innere Fähigkeit und die äußere Möglichkeit, sein Selbst als solches geltend zu machen. Das menschliche Selbst und das ihm einwohnende Streben freier Selbstbethätigung, wie es nur im und durch das Gemeinleben sich entwickelt, so ist es als ursprüngliche Anlage des menschlichen Wesens insofern die Bedingung des Gemeinlebens, als es die Voraussetzung ist nicht nur derjenigen Acte, durch welche das Gemeinleben gegründet wird, sondern auch derjenigen Bedürfnisse und Triebe, durch welche der Mensch zur Vergesellschaftung getrieben wird und welche Grund und Quell des Gemeinlebens selbst bilden. Sogar in der Geschlechtsgemeinschaft, insofern sie auf Wahl und Zuneigung beruht, macht das Selbst, das wählende Ich sich geltend, und nur weil der Mensch ein Selbst ist, wählt er und vermag er zu wählen. —

Sonach aber werden wir erwarten dürfen, daß nicht nur in der Sphäre der Triebe, Empfindungen und Gefühle, sondern auch im Vorstellungsleben des Menschen Elemente von socialer Bedeutung sich finden werden. In der That ist es gerade die wichtigste Klasse unsrer Vorstellungen, die wir insofern sociale nennen müssen, als sie ihrem Wesen nach nicht nur denselbigen bei allen Menschen wesentlich gleichen Inhalt haben und damit das Gepräge der Gemeinsamkeit an sich tragen, sondern auch die Anerkennung unsrer Mitmenschen fordern und voraussetzen. Es sind jene Vorstellungen, welche wir objective zu nennen pflegen, weil wir uns gedrungen fühlen anzunehmen, daß ihr Inhalt dem gegenständlichen, reellen Seyn entspreche, also die *s. g.* wahren Vorstellungen, Begriffe, Ideen, aus denen unsre Erkenntniß und Wissenschaft sich aufbaut. Diese Annahme involvirt die zweite, daß diese Vorstellungen in Allen, welche ihrer fähig sind, dieselbigen, gleichen, also Allen gemeinsame seyen. Die Gleichheit und Gemeinsamkeit gewährt uns daher umgekehrt eine Bürgschaft für ihre Objectivität. Wir können zwar vollkommen überzeugt seyn, daß eine Vorstellung, obwohl ihre Wahrheit von Andern, vielleicht fast allgemein, verworfen wird, dennoch vollen Anspruch auf Wahr-

heit und Allgemeingültigkeit habe. (Und in der That zeigt uns ja die Geschichte in zahlreichen Beispielen, daß neue Ideen, anfänglich allgemein bezweifelt und bestritten, nur sehr allmählig sich Bahn brechen und Anerkennung gewinnen konnten.) Aber in und mit jener Ueberzeugung setzen wir immer voraus, daß nur temporäre Hindernisse, eingewurzelte Irrthümer und Vorurtheile, widerstrebende Gewohnheiten, Neigungen, Interessen 2c., der allgemeinen Erkenntniß der gefundenen Wahrheit entgegenstehen und daß sie daher doch mit der Zeit zur allgemeinen Geltung kommen müsse. Darin zeigt sich, daß wir nicht umhin können, die Gemeinsamkeit und allgemeine Anerkennung für ein Kriterium der Objectivität einer Vorstellung zu erachten.

Der Grund davon liegt nun aber nicht bloß im Begriffe der Objectivität, sondern eben so sehr in der Natur unsres Erkenntnißvermögens. Wie kein Mathematiker, kein Naturforscher absolut sicher ist, richtig gerechnet, richtig beobachtet zu haben, wie ihm vielmehr die volle Gewißheit erst aufgeht, nachdem andre Männer der Wissenschaft selbständig zu demselben Resultate gekommen sind, so sind wir überhaupt niemals absolut sicher, daß wir eine Sache richtig aufgefaßt, beurtheilt, begriffen, eine Schlußfolgerung richtig gezogen haben. Wir können zwar, wie bemerkt, persönlich vollkommen überzeugt seyn, das Rechte getroffen zu haben; aber diese subjective Gewißheit verringert sich in demselben Maaße, in welchem die Anzahl derer wächst, die unsrer Auffassung widersprechen; sie wird umgekehrt um so fester und stärker, je mehr der Urtheilsfähigen uns beistimmen. Die Gründe dieser Erscheinung darzulegen ist Sache der Erkenntnißtheorie (vergl. Glauben u. Wissen 2c. S. 207 ff. 255 f.). Psychologisch ist sie darum von Wichtigkeit, weil sie beweist, daß unsre Seele nicht nur einen Trieb, von Andern zu lernen und Andre zu belehren, besitzt, nicht nur mittelst des Gemeinlebens zu Bewußtseyn, Erkennen und Wissen kommt, sondern daß auch unsre erlangte Erkenntniß, unser gewonnenes Wissen insofern socialer Natur ist und zum Gemeinleben hinzieht, als es der Anerkennung, Zustimmung, Bestätigung Andrer und damit des Gemeinlebens bedarf, um die volle Gewißheit zu gewähren, welche das fundamentale Kriterium alles Wissens ist.

Dieser sociale Charakter unsres Erkennens und Wissens giebt sich besonders klar in der Sprache kund und erweist sich damit als eine ursprüngliche primäre Bestimmtheit. Denn wie man auch den ersten Ursprung der Sprache erklären möge, — immer wird

man annehmen müssen, daß die Entstehung eines gemeinsamen Idioms schlechthin unmöglich wäre, wenn nicht die durch bestimmte Laute bezeichneten Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen in allen Individuen wesentlich dieselbigen, allen gemeinsame, und somit sociale Vorstellungen im obigen Sinne gewesen wären. Nur unter dieser Voraussetzung ist es erklärlich, wie die vom ersten Erfinder des Worts zum Ausdruck einer Empfindung, Perception u. gewählten Laute von allen Uebrigen adoptirt und in Gebrauch genommen werden konnten. Wären die Vorstellungen in den verschiedenen Individuen wesentlich verschieden von einander gewesen, so hätten ihnen auch die zur Bezeichnung derselben gewählten Laute fremdartig, unpassend, insignificant erscheinen müssen: sie hätten sie nicht annehmen können, sondern nach andern suchen müssen. Nur wenn die Vorstellungen eben gemeinsame waren, konnten sie die Beziehung zwischen dem ausgesprochenen Worte und der damit bezeichneten Vorstellung nachfühlen. Die große Mannichfaltigkeit der Idiome beweist daher einerseits nur, daß jedes, wie auch immer gestaltete Wort bloßes Zeichen ist, d. h. daß zwischen der Vorstellung und dem sie bezeichnenden Worte keine abbildliche Gleichheit besteht. Sie beweist andererseits, daß nur die Grundelemente, die ersten primitiven Vorstellungen und Begriffe die gleichen waren, bei weiterer Entwicklung des Bewußtseyns dagegen immer größer Differenzen in Betreff seines Inhalts sich bildeten. Allein sie gerade bewirkten, daß die Vorstellungen und Begriffe zu einem neuen Kitt für das Zusammenleben der Menschen werden. Denn einerseits entsteht mit ihnen eben der Zweifel und die Ungewißheit, und drängt den Einzelnen, in der Zustimmung Anderer die Bewährung seiner Auffassung zu suchen. Andererseits werden jene Differenzen für den Wissenstrieb zu Impulsen neuer gründlicherer Forschung und Untersuchung. Liegt es einmal in der Natur des menschlichen Geistes, daß die Wahrheit nicht unmittelbar ihm sich darbietet, sondern mühselig gesucht und erarbeitet werden muß, so bilden offenbar jene Differenzen zusammen mit dem unbehaglichen Gefühle des Zweifels und der Ungewißheit die zweckmäßigsten Hebel zur Ueberwindung der natürlichen Trägheit, zur Förderung der gemeinsamen Arbeit in Erforschung der Wahrheit.

Sonach erklärt sich aus der socialen Natur des menschlichen Wissens von selbst die historische Thatsache, daß nur in und mit der Entwicklung des Gemeinlebens die Wissenschaft allmählig emporblüht, und daß umgekehrt die errungene gemeinsame Wahrheit,

trete sie in der Form wissenschaftlicher Erkenntniß oder des religiösen Glaubens, der moralischen Ueberzeugung auf, als ein neues kräftiges Bindemittel das Gemeinleben durchbringt, und über den Particularismus des Sprach- und Nationalverbandes hinausgreifend, sogar zwischen den verschiedenen Völkern eine geistige Gemeinschaft stiftet, welche sie dauernder und inniger verknüpft, als es Handel und Verkehr und alle s. g. materiellen Interessen vermögen.

Es erklärt sich aber auch aus demselben Grunde die große Macht, welche die s. g. öffentliche Meinung übt. Diese bald hochgepriesene, bald heftig geschmähte, hier über-, dort unterschätzte Macht ist eine Thatsache, die sich weder leugnen noch beseitigen läßt. Sie bildet sich von selbst und übt ihren Einfluß auch da, wo Gewaltmaßregeln ihr die Mittel rauben, sich äußerlich kundzugeben: denn die Gewalthaber stehen unbewußt und unwillkürlich selbst unter ihrem Einfluß. Das ist das sicherste Zeichen, daß sie in einem ursprünglichen, unaustilgbaren Zuge des menschlichen Geistes wurzelt. Eben in diesem ihren Ursprunge erweist sie sich allerdings als ein Ausfluß menschlicher Schwäche und Unfähigkeit; andererseits aber, wo ihr volle Freiheit der Aeußerung gelassen ist, auch zugleich als ein Mittel, die Schwäche zu überwinden. Denn die Macht der öffentlichen Meinung beruht eben einestheils auf dem Unvermögen des Menschen, die Wahrheit überall unmittelbar und mit voller Sicherheit zu erfassen; anderntheils auf der socialen Natur des menschlichen Erkennens und Wissens und dem von ihr ausgehenden Drange nach Gemeinsamkeit der Ueberzeugung als dem Kriterium ihrer Wahrheit und Richtigkeit. Darum ist die öffentliche Meinung Anfangs in der Regel unsicher und schwankend, oft sogar in sich selbst getheilt: sie bedarf der Zeit, um sich zu befestigen und zu consolidiren; und da sie der Natur der Sache gemäß meist Angelegenheiten betrifft, welche die Gemüther lebhaft interessiren und oft auch, erst in der Entwicklung begriffen, in die Zukunft hinübergreifen, deren kein Mensch vollkommen mächtig ist, so ist es nicht zu verwundern, daß die öffentliche Meinung auch veränderlich ist und nicht selten von einem Gegensatz zum andern überspringt. Sie ist daher allerdings ein unzuverlässiger Führer. Aber wie die wissenschaftliche Wahrheit aus dem Streit der Ansichten sich stets, wenn auch allmählig und spät, zum Licht emporringt, so wird auch die öffentliche Meinung, je freier sie sich äußern darf, um so rascher zu Festigkeit und Klarheit sich erheben. Und daß

sie, je klarer und fester sie ist, d. h. je entschiedener und allgemeiner die Uebereinstimmung der Ansichten sich zeigt, um so mehr die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit für sich hat, liegt eben in der Natur des menschlichen Erkennens und Wissens. —

Es erklärt sich endlich aus demselben Grunde die bekannte Thatsache, daß auch die Kunst nur in einem entwickelten, ausgebildeten Gemeinleben erblühen und Bestand gewinnen kann. Wie der Wissenstrieb, so vermag auch der Nachahmungs- und Darstellungstrieb, der als immanenter Trieb der Einbildungskraft die psychologische Quelle aller Kunstübung ist, nur im Gemeinleben der Menschen sich zu entwickeln, weil er naturgemäß den Menschen selbst zu seinem Gegenstande nimmt. Andererseits sind die Kunstanschauungen, die Ideale eines Volks Gemeinvorstellungen, und nur diejenigen Kunstwerke, die in ihnen wurzeln, üben eine künstlerische Wirkung. Denn obwohl die Ideale überall nur im Geiste des einzelnen genialen Künstlers die künstlerische Darstellbarkeit (die Form der Schönheit) gewinnen, so zeigt doch die Geschichte zur Evidenz, daß sie überall nach Inhalt und Ausdrucksweise (Styl) durch den gemeinsamen religiösen Glauben, die gemeinsame Naturanschauung, den gemeinsamen Geist und Charakter, den gemeinsamen Körpertypus des Volkes bedingt sind. Nur erst auf den höchsten Stufen der Bildung und nur durch den lebendigen Verkehr der verschiedenen Völker unter einander erhebt sich, wie die Wissenschaft, so auch die Kunst über die Schranken der Nationalität, und zeigt sich als Gemeingut der Menschheit. —

II. Die ethischen Gefühle, Vorstellungen und Strebungen.

Die erste Gründung und Anlage menschlichen Gemeinlebens geht ohne Zweifel von den nachgewiesenen natürlichen Trieben und Gefühlen aus: es bedarf dazu nur des Geschlechtstriebes und der mit ihm verschmolzenen Liebe zwischen Mann und Weib, zwischen Eltern, Kindern, Geschwistern, — Gefühle, welche man indeß doch nur insofern natürliche nennen kann, als sie um der leiblichen Erhaltung der Gattung willen nothwendig sind. Allein schon das Fortbestehen des Familienverhältnisses über seine ersten Stadien hinaus und noch mehr die Entwicklung und Ausbildung des Familienverbandes zum Stamm-, Volks- und Staatsverbande ruht ebenso unzweifelhaft auf ursprünglichen ethischen Elementen unsres Wesens. Und da alle weitere Entwicklung nur aus der

ersten Anlage hervorgehen kann, so müssen wir annehmen, daß schon bei der ersten Gründung menschlichen Gemeinlebens überall ethische Motive mitwirkten. Denn Erfahrung und Geschichte lehren, was aus der gegebenen Natur des Menschen mit Nothwendigkeit folgt, daß eine größere, über den Familienverband hinaus gehende Vergesellschaftung nie bestanden hat, weil nicht bestehen kann, ohne irgend welche allgemeine Bestimmungen, die unter dem Namen von Sitte, Recht, Gesetz als bindende Normen für das Thun und Lassen der Einzelnen gelten. Diese Normen und ihre Geltung, eben weil sie überall und allgemein sich finden und als Bedingungen menschlichen Gemeinlebens sich erweisen, wurzeln ohne Zweifel in letzter Instanz in ursprünglichen Grundelementen der menschlichen Natur. Es fragt sich, welches sind diese ursprünglichen ethischen Elemente unsres Wesens?*)

Diese Frage hat zwar die Psychologie zu beantworten, weil die ethischen Elemente nicht dem Leibe, sondern nur der Seele angehören können. Aber sie ist keineswegs verpflichtet, dabei auf den Streit über den Ursprung und die erste Entstehung der Staaten sich einzulassen. Darüber hat die Rechts- und Staatsgeschichte zu entscheiden, — wenn sie es vermag. Denn nicht darum handelt es sich, ob historisch der Volks- und Staatsverband allmählig aus dem Familienleben und den ihm zu Grunde liegenden socialen Trieben und Gefühlen hervorgewachsen, oder ob die entfesselte Selbstsucht, ein Krieg Aller gegen Alle, der Eigenwille, die Herrsch- und Habgier und die daraus entspringende Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren die Menschen zur Gründung von Gesetz und Ordnung veranlaßt haben. Wir haben ja gesehen, daß nicht nur die Gefühle der Liebe, der Sympathie, der Theilnahme u., sondern auch die Selbstliebe, der Eigenwille und der ihm zu Grunde liegende Trieb nach Geltendmachung des eignen Selbsts eine sociale Bedeutung haben und das Gemeinleben mitbegründen. Daraus folgt zwar, daß der Staat sicherlich nicht bloß der entfesselten Selbstsucht und der

*) Das griechische Wort *ἦθος*, Ionisch *ἔθος*, sowie unser deutsches Wort Sitte hängt nicht, wie man gemeint hat, etymologisch mit *Sitzen*, *Wohnen*, *Wohnsitz* zusammen, sondern ist (nach A. Pott) auf ein Pronomen reflexivum und ein Verbum (*εἶδημι* — Stellen, Sehen) zurückzuführen, — also auf ein Compositum im Sinne von *Sich-aneignen*, *Für-sich-feststellen*, womit der Ursprung von *Gewohnheit*, *Gebrauch*, *Sitte*, richtig angedeutet ist.

Gewaltthätigkeit des Stärkeren seinen Ursprung verdankt. Aber die Frage ist gar nicht, wie der Staat, Recht und Gesetz historisch entstanden, sondern worauf es beruhe, daß keine größere Vergesellschaftung der Menschen ohne Recht und Gesetz bestehen kann. Nicht der historische Ursprung, sondern die Quelle dieser inneren allgemeinen Nothwendigkeit bildet das Object der psychologischen Forschung. Sie beruht zwar insofern auf einem ursprünglichen Triebe, einem Bedürfniß, als das Zusammenleben die Bedingung der Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Wesens ist. Aber dieß Bedürfniß enthält nichts, auch nicht die leiseste Andeutung über die Mittel und die Art und Weise seiner Befriedigung. Gleichwohl folgt aus der Nothwendigkeit des Zusammenlebens, daß auch die Mittel seiner Herstellung und Erhaltung der Natur des Menschen entsprechen müssen. Und mithin kann Recht und Gesetz nicht, wie man gemeint hat, von Einzelnen zum Schutz des Zusammenlebens „erfunden“ seyn. Denn nur im Zusammenleben gelangt der Mensch zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, zur Kenntniß seiner eignen Natur, und nur wenn er sie kennt, kann er ihr entsprechende Mittel des Zusammenlebens erfinden. Ebenso wenig kann Recht und Gesetz auf dem s. g. Recht des Stärkeren beruhen, d. h. aus dem Eigenthum eines durch leibliche oder geistige Kraft hervorragenden Einzelnen entsprungen seyn. Denn das allgemein Nothwendige kann nicht aus seinem Gegentheil, der Willkür des Einzelnen, das Recht nicht aus dem Unrecht, so wenig wie Etwas aus Nichts hervorgehen. Und wo man den Stärkeren zu zwingen vermag, die gegen ihn erfundene Satzung sich gefallen zu lassen und zu befolgen, da ist er nicht mehr der Stärkere, und es bedarf mithin der Satzung nicht. —

Es ist ja ohnehin klar: gegenüber der großen Masse der Nation, der Stammgenossen ist kein Einzelner so stark, daß er Zwang üben und seinen Willen wider den ihrigen zur Geltung bringen könnte; auch der Stärkste kann ursprünglich zur Macht nur dadurch gelangt seyn, daß seinem Willen die Uebrigen — oder doch die Meisten, die Stärksten, Besten — zustimmten, d. h. daß sie seinen Willen für den richtigen, den gegebenen Zuständen und Verhältnissen der Gesamtheit entsprechenden, und somit für den rechten Willen erachteten. Ebenso kann auch das einzelne Geschlechtsoberhaupt, der Stammälteste, der Patriarch, seine angestammte Würde nur so lange behaupten, als sein Eigenthum in derselben Weise mit dem allgemeinen Willen zusammenstimmt.

Mag daher immerhin das geltende Recht durch den Willensausdruck eines Einzelnen zuerst formulirt und festgestellt worden seyn, es wird doch nur Recht und Gesetz, weil es ebenso ursprünglich allgemeiner Wille war und zwar Wille, der auch die allgemeine Geltung seines Inhalts wollte und beanspruchte. Es fragt sich mithin zunächst: Woher diese Einstimmigkeit, diese wenn auch beschränkte Allgemeinheit (Gemeinschaft) des Willens?

Sie kann nur beruhen auf der wesentlichen Gleichheit (Gemeinschaft) des Motivs, welches dem Willensacte zu Grunde liegt, sey es daß es ihn unmittelbar hervorruft oder durch den freien Entschluß erst zum Motive gemacht wird. Allein alle die natürlichen Triebe und Strebungen, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, auch die verschiedenen socialen Triebe, obwohl sie aus dem Bedürfniß des Zusammenlebens entspringen, gehen sämmtlich nur auf einzelne Willensacte des einzelnen Individuums. Diese Willensacte können zwar von solcher Beschaffenheit seyn, daß sie naturgemäß nicht nur überhaupt, sondern auch auf die gleiche Weise von den verschiedenen Individuen wiederholt werden; und so kann eine Gewohnheit sich bilden, sie so und nicht anders zu vollziehen. Aber da die zu Grunde liegenden Motive an sich nur auf einzelne Willensacte der verschiedenen Individuen gerichtet sind, so erscheint die Gewohnheit doch nur als ein zufälliges Product einer zufälligen Uebereinstimmung des äußern Thuns, nicht als Ausdruck einer allgemeinen Uebereinstimmung des Willens. Sie kann mithin nicht auf Dauer Anspruch machen noch allgemeine Befolgung fordern, weil ihr Inhalt ursprünglich gar nicht vom allgemeinen Willen mit der Bestimmung allgemeiner Geltung gesetzt ist. Sie kann daher auch nicht dem Einzelnen als normative, sein Wollen und Handeln bindende Macht erscheinen. Auch äußere Gewalt, Zwang und Drohung vermögen sie dazu nicht zu machen. Sie bewirken nur, daß der Charakter der Zufälligkeit, welcher der Gewohnheit anhaftet, in das Gepräge der Willkür sich verwandelt; und Zufälligkeit und Willkür sind nur verschiedene Namen für denselben Begriff, verschiedene Seiten derselben Sache.

Zur Rechtsgewohnheit oder zur Sitte im ethischen Sinne kann sonach nur diejenige Gewohnheit werden, welcher ursprünglich, wenn auch zunächst unbewußt, die Forderung allgemeiner Befolgung inhärirt, — deren Entstehung also ein Motiv zu Grunde liegt, das insofern selber ein allgemeines ist, als es eben-

falls ursprünglich die Forderung involvirt, von Allen gleichermaßen befolgt oder zum Motive ihres Thuns gemacht zu werden. Weil diese Forderung so unmittelbar und innig mit dem Motive verschmolzen ist, daß sie mit ihm in Eins zusammenfällt, wirkt sie zunächst völlig unbewußt. Die Rechtsgewohnheiten und sittlichen Maximen entstehen daher ganz ebenso von selbst, wie die bloßen Lebensgewohnheiten und äußeren Gebräuche, weil sie anfänglich ebenso unbewußt und unwillkürlich von allen Einzelnen befolgt werden. Erst mit der weiteren Entwicklung des Gemeinlebens tritt der Unterschied der Rechtsgewohnheit von der bloßen Lebensgewohnheit, der Sitte im ethischen Sinne vom bloßen Gebrauche bemerklich hervor, und erst mit dieser Unterscheidung wird sich das Volk seiner Rechte und Sitten bewußt und erhebt sie stillschweigend oder ausdrücklich zu Gesetzen, indem es ihnen das Prädicatum nothwendiger Nachachtung ertheilt. Nur wenn es solche im obigen Sinne allgemeine Motive mit der immanenten Forderung allgemeiner Befolgung giebt, kann aus der anfänglich von selbst sich bildenden Gewohnheit und Sitte Recht und Gesetz hervorgehen und die — übertragene oder angemachte — Gewalt Einzelner zum Schutze desselben Anerkennung finden. Ohne solche ursprüngliche, in der Natur der menschlichen Seele liegende Motive bleibt die Entstehung von Recht und Gesetz — und sey es auch das widersinnige Recht einer unbefchränkten Willkürherrschaft — ein unlösbares Räthsel. —

Jene Forderung allgemeiner Befolgung, möge sie an einem inneren Motiv, einem Inhalte des Willens oder an einer äußeren Form des Handelns haften, fällt nun aber, zum Bewußtseyn gebracht, mit der Vorstellung des Seynsollenden in Eins zusammen. Denn das Seynsollende ist eben Das, was von Jedem gefordert werden kann und als zu Befolgendes sich ihm darstellt; und umgekehrt Dasjenige, dessen Befolgung gefordert wird, ist eben damit als Seynsollendes erklärt. Wo aber diese Forderung noch unbewußt dem Motive oder Inhalte des Willens inhärrt, wo also das Seynsollende noch nicht zum Bewußtseyn gekommen, da kann es nur als unmittelbares Gefühl in der Seele walten, sey es daß es durch den Inhalt des Willens erst hervorgerufen wird, oder daß es, aus andrer Quelle entspringend, ihm entgegenkommt, antwortet, correspondirt. Nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Erörterungen müssen wir annehmen, daß wie jeder Act so auch jedes Motiv und jeder Inhalt des Willens

ein Gefühl in der Seele erregt, in welchem er zunächst selber, wie er auch beschaffen seyn möge, sich kund giebt. Denn wir haben ja gesehen, daß es in der Natur der Seele liegt, von ihren Zuständen, von ihrem Thun und Wirken wie von den Einwirkungen, die sie erfährt, kurz von Allem, was in, mit und von ihr geschieht, afficirt zu werden, also auch von jeder Regung des Willens und mithin auch von den Motiven und Impulsen, von denen die Regung ausgeht. Dieß Gefühl ist nicht schon an sich selbst das Gefühl des Sollens, aber gewisse in ihm sich kundgebende Motive und Zielpunkte des Willens wecken und erregen das letztere, so daß wir uns seiner bewußt werden: denn es kommt uns nur zum Bewußtseyn, wenn und indem sie eintreten. Sie wecken es jedoch nur. Ursprünglich erzeugen können sie es nicht. Als Gefühl des Sollens kann es vielmehr nur entstehen, wenn und sofern die Motive und Zielpunkte des Willens ihrerseits einem Seynsollen der Seele selbst, einem Seynsollen ihres eigensten Wesens und Lebens entsprechen. Denn der einzelne Impuls, der einzelne Inhalt oder Act des Willens kann der Seele als ein seynsollender nur sich kundgeben, wenn er der Natur der Seele entspricht. Aber wäre die Natur der Seele eine schlechtthin fixirte, gegebene, unwandelbare, die von Anfang ist, was sie seyn kann und soll, so könnte es für sie seynsollende Motive und Zielpunkte gar nicht geben. Ein seynsollendes Motiv oder Ziel, wenn es, obwohl nur ein seynsollendes, doch von der Seele gefühlt, percipirt, vorgestellt werden soll, setzt vielmehr ein Seynsollen der Seele selbst, ein Ziel ihres Strebens, einen Zweck ihres Daseyns voraus. Das Gefühl des Seynsollens kann daher in letzter Instanz nur aus einer der Seele selbst inhärirenden Bestimmung ihres Lebens, ihrer Selbstentwicklung und Selbstbildung entspringen. Durch sie, die als unbewußtes Motiv in ihr wirkt, wird die Seele innerlich afficirt, und diese Affection ist das Gefühl des Sollens, das aber nur erwacht und ihr zum Bewußtseyn kommt, wenn ein ihrer Bestimmung, Entwicklung und Fortbildung entsprechendes Motiv, Object, Ziel des Willens sich ihr präsentirt. Und in der That zeigt ja die Erfahrung, daß jeder Mensch nicht nur einzelne Zwecke für einzelne Handlungen, sondern unwillkürlich auch ein Ziel seines Strebens überhaupt, einen Zweck seines Lebens sich setzt. Diese Thatsache beweist implicite, was wir behaupten. Denn dieß Setzen muß einen Grund, ein Motiv haben; und da kein einzelner temporärer Impuls zu einem Motive für das ganze

Leben werden, sondern ein solches höchstens wecken kann, so muß das Motiv in der Natur der Seele selbst liegen. Eben damit aber ist gesagt, daß ein Seynsollen in ihrer Natur liege. Denn das Leben der Seele ist ein Proceß der Entwicklung und Fortbildung, das Ziel desselben bestimmt den Gang der Entwicklung. Ein Motiv mithin, welches das Ziel der Entwicklung bezeichnet, indem es den Willen darauf hinlenkt, ist das Motiv einer Entwicklung wie sie seyn soll; — denn eben ihm gemäß muß sie verlaufen, wenn sie ihr Ziel erreichen soll. —

Ein Ziel, welcher Art es auch seyn möge, muß dem Proceß der menschlichen Entwicklung inhäriren, weil sie sonst keine Entwicklung, sondern ein bloßes unbestimmtes, zufälliges, haltloses Werden wäre, das zu den verschiedensten, ebenso haltlosen Resultaten führen würde. Das Ziel muß für alle Menschen ein wesentliches gleiches seyn, weil die Wesenheit aller Menschen die gleiche ist. Als dem menschlichen Wesen ursprünglich, von Natur inhärierendes Ziel fällt es mit der Bestimmung des Menschen in Eins zusammen. Denn eben als Ziel, das als solches in der Zukunft liegt, weil noch erst zu erreichen, zu verwirklichen ist, bezeichnet es denjenigen Punkt der Bildung, zu welchem der Mensch gelangen soll. Eben als Ziel, seinem Begriffe nach, ist es mithin selbst ein Seynsollendes, das dem Willen als das, was er zu erstreben hat, als Richtschnur gegenübersteht. Und als ursprüngliches, zum Wesen des Menschen gehöriges Moment wird es auch im Gefühle sich kundgeben, das als Kundgebung eines Seynsollenden nur ein Gefühl des Sollens seyn kann. Aber als Gefühl des Sollens wird es auch einen Trieb erwecken, der auf das Seynsollende, auf das zu erstrebende Ziel sich richtet. Und da das Ziel in der vollen Entwicklung und Ausbildung des menschlichen Wesens besteht, mit deren Erreichung der Mensch erst vollkommen Mensch ist, so wird der Trieb eben diese Vollkommenheit erstreben. Daraus erklärt sich die Thatsache, daß jeder Mensch unwillkürlich nach Verbesserung seiner Zustände und Verhältnisse, nach Erhöhung seiner Kräfte und Fähigkeiten, nach Erweiterung seines Wirkungskreises u., kurz nach Vervollkommenung seines Daseyns, nach Vervollkommenung seines eignen Wesens (in leiblicher und geistiger Beziehung) wie nach Vervollkommenung der ihn umgebenden Natur strebt. Auf diesem allgemeinen, von Natur dem Menschen eingepflanzten Triebe beruht aller s. g. Fortschritt, beruht die anerkannte Perfectibilität des menschlichen Seyns

und Wesens, durch die es vor allen Thiergeschlechtern sich auszeichnet und über sie sich erhoben hat. Er ist an sich noch kein ethischer Trieb; denn er kann ebenso wohl dem Egoismus, der Genußsucht, dem sinnlichen (animalischen) Wohlbefinden dienen wie nach Verwirklichung der ethischen Ideale streben. Einen ethischen Werth erhält er erst, wenn er auf die Vervollkommenung des Ganzen der Menschheit, von welcher die jedes Einzelnen wie jedes Stammes und Volks abhängt, sich richtet. Denn die diesem Zwecke dienende Vollkommenheit des Wollens und Handelns ist das (ethisch) Gute, des Erkennens und Wissens das Wahre, des Erscheinens und Darstellens das Schöne (wie die Ethik darzuthun hat und wie ich in den Grundzügen d. prakt. Philos. dargezogen zu haben glaube). — Setzt dieser allgemeine Trieb, wie gezeigt, das Gefühl des Sollens voraus, so ist er ein neues Zeugniß für die Ursprünglichkeit und Wesentlichkeit desselben. —

Wir haben das Gefühl des Sollens durch Schluß und Folgerung speciell nachzuweisen gesucht, weil es als Thatsache des Bewußtseyns nicht allgemein anerkannt ist. Gleichwohl können wir uns auch auf anerkannte Thatsachen des Bewußtseyns berufen, aus denen folgt, daß dieß Gefühl, auch wo es nicht zum Bewußtseyn kommt, doch als vorhanden und als ursprünglich gegebenes Element der menschlichen Seele angenommen werden muß. So ist es zunächst unzweifelhafte Thatsache, daß wir nicht selten über begangene Thaten Reue empfinden, daß wir schmerzlich wünschen, anders gehandelt zu haben. Dieß Gefühl aber wäre offenbar unmöglich, wenn das Andershandeln nicht in einem — wenn auch leisen — Gefühl des Sollens sich als das rechte, geforderte angekündigt hätte. Denn wenn es erst hinterdrein nach Ausföhrung der That sich uns so darstellte, so wäre es offenbar nicht unsre Schuld, daß wir das Entgegengesetzte gethan haben. Schuld können wir uns mithin nur beimessen, wenn wir das Bewußtseyn hatten, daß wir anders handeln konnten und auch anders handeln sollten. Genau in demselben Maasse, in welchem dieß Bewußtseyn zur Klarheit und Bestimmtheit in uns kommt, werden wir Reue über unser Thun empfinden. Wo es gänzlich fehlt, da fehlt thatsächlich auch das Gefühl der Reue, weil es unmöglich entstehen kann, wo die Bedingungen seiner Entstehung fehlen. —

Das früher allbekannte Pflichtgefühl übt allerdings heutzutage, wie es scheint, keine große Gewalt mehr über das Wollen und Thun der Menschen. Man meint wohl auch diese Gebunden-

heit des Willens leugnen zu müssen, weil sie mit der Freiheit sich nicht vertrage, — ein Punkt, den die Ethik zu erörtern und zu entscheiden hat. Wir haben es hier nur mit der Frage zu thun, ob dieß Gefühl — das ebenso allgemein wie das Gefühl der Reue als ein ethisches anerkannt ist — zu den ursprünglichen und damit psychologischen Elementen der menschlichen Seele zu rechnen sey. Und was diese Frage betrifft, so können wir zwar nicht bestreiten, daß es Menschen geben mag, denen ein Gefühl der Pflicht nie zum Bewußtseyn kommt. Wohl aber müssen wir bestreiten, daß daraus zu folgern sey, daß sie das Gefühl nicht haben und nie gehabt haben. Denn wie es Empfindungen, so giebt es auch Gefühle, die wir sicherlich haben, obwohl sie uns nicht zum Bewußtseyn kommen: das folgt zur Evidenz daraus, daß das Bewußtseyn nachgewiesenermaßen nicht unmittelbar an der Empfindung und dem Gefühle hängt, sondern durch einen vom Empfinden und Fühlen verschiedenen Act der Seele entsteht. Außerdem aber ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß es viele Menschen giebt und stets gegeben hat, in denen das Pflichtgefühl so stark und entschieden hervortritt, daß es ihnen nicht nur zum Bewußtseyn kommt, sondern auch als ein Hauptmotiv ihres Wollens und Handelns sich geltend macht. Sollen wir demgemäß annehmen, daß die Seelen der Menschen in ethischer Beziehung wesentlich differiren, indem die einen von Natur mit einem Gefühl ausgestattet seyen, dessen die andern ermangeln? — etwa in ähnlicher Art, wie man wohl annimmt, daß dem Einen ein Sinn für Musik angeboren sey, dem Andern dagegen gänzlich fehle? — Wir müssen zunächst diese angebliche Analogie schlechthin leugnen. Jedem Menschen, der überhaupt hört und mit Aufmerksamkeit hört, klingt die gleichzeitige Verbindung gewisser Töne angenehm, die andrer unangenehm. Eben damit aber zeigt sich bei jedem Menschen ein Sinn für Musik, d. h. ein Gefühl und ein Unterscheidungsvermögen für die Verbindung consonirender und dissonirender Töne. Nur das Maas dieses Sinnes, der Grad der Feinheit des Gehörs und damit des Unterscheidens, wie die Höhe des Interesses für Musik ist bei den verschiedenen Menschen sehr verschieden. Dasselbe gilt in Betreff aller der s. g. Sinne, die man als Sinne für Etwas, für diese oder jene Sphäre des seelischen oder geistigen Lebens zu bezeichnen pflegt. Der Sinn für Poesie, für bildende Kunst, für die Harmonie der Farben, für die Schönheiten der Natur, für die s. g. höheren Genüsse des Lebens zc., wenn wir

ihn als besondere Gabe einzelnen Menschen beimessen, besagt nur, daß das Gefühl des Angenehmen, das aus jenen angeblichen Sinnen entspringt, bei ihnen ein stärkeres, bestimmteres, und demgemäß auch ihre Unterscheidung der mannichfaltigen Eindrücke, welche die Objecte jener Sinne hervorrufen, eine feinere und genauere, ihr Interesse für sie ein lebendigeres sey als bei andern Menschen. Der Sinn in dieser Bedeutung des Wortes bildet die receptive Seite des Talents, der Begabung für diese oder jene Sphäre der menschlichen Thätigkeit, und die nähere Erörterung desselben gehört daher in das Gebiet der praktischen Philosophie. Hier kam es uns nur darauf an zu zeigen, daß es keinen Sinn giebt, der nicht in einem wenn auch geringen Maaße jedem Menschen zukäme.

Also werden wir auch annehmen dürfen, daß gleichermaßen das Pflichtgefühl — oder wenn man lieber will, der Sinn für das Rechte, Gute — jedem Menschen einwohnt. Aber freilich nicht unmittelbar als Pflichtgefühl, sondern an sich nur als ein Gefühl des Sollens, das unser Thun und Lassen begleitet und unmittelbar entsteht, wenn wir einen Entschluß fassen, unter verschiedenen Motiven unsres Wollens und Handelns wählen. Dasjenige Motiv, welches das zu befolgende ist, ruft das Gefühl zwar nicht in's Daseyn, aber regt es an und wird durch dasselbe als das von der Bestimmung unsres Daseyns geforderte bezeichnet. Zum Pflichtgefühl wird das Gefühl des Sollens erst, wenn es selbst und mit ihm der ihm entsprechende Willensact uns zum Bewußtseyn kommt. An sich ist es ein bloßes Gefühl, ohne bestimmtes Object, unbewußt hervorgerufen von der Affection der Seele durch die ihr unbewußt inhärirende Bestimmung ihres Daseyns. Aber ohne dieß Gefühl wäre die thatächlich gegebene Existenz des Pflichtgefühls und Pflichtbewußtseyns schlechthin unbegreiflich. Denn es ist klar, daß wir bloß darum, weil ein Anderer — und sey es auch die höchste Autorität für uns — ein bestimmtes Thun oder Lassen uns befiehlt, uns unmöglich verpflichtet fühlen können, dem Befehle zu gehorchen. Wir können wohl aus allerlei Gründen, aus Rücksichten auf unser Wohl u., Gehorsam zu leisten beschließen; aber verpflichtet zum Gehorsam können wir uns nur fühlen, wenn das befohlene Thun oder doch das Gehorchen als solches, abgesehen von dem Inhalt des Befehls, als das Seynsollende sich irgend wie uns kundgiebt. Der Wille eines übermächtigen Andern kann uns wohl äußerlich zwingen, aber unsern Willen — weil er ein innerer und da-

mit schlechtthin unzugänglich ist, — unmöglich binden. Das Gefühl des Sollens ist aber gerade ein Gefühl der Gebundenheit des Willens als Willens, und somit zwar keineswegs ein Gefühl des Zwanges, sondern im Gegentheil ein Gefühl, das die Freiheit des Willens voraussetzt, aber eben dieser Freiheit eine Richtschnur ihrer Bethätigung vorschreibt und nur insofern den Willen bindet. Ohne die Freiheit des Willens wäre wiederum das Gefühl des Sollens unmöglich; ohne sie könnte es nur ein Gefühl des Müßens geben, d. h. ein Gefühl vom Walten autokratischer, die Seele beherrschender, ihr Streben und Thun unmittelbar bestimmender Impulse, wie es vielleicht das Thier haben mag. —

Man hat das Gefühl des Sollens mit dem Gewissen identificirt. Und allerdings so gewiß es ein Gewissen giebt, so gewiß giebt es ein Gefühl des Sollens. Allein in Wahrheit sind beide nicht identisch. Das Gewissen ist zwar ohne das Gefühl des Sollens unmöglich, aber letzteres ist doch nur die Bedingung und Grundlage von jenem, der Keim, aus dem nur unter Mitwirkung andrer Factoren das Gewissen sich entwickelt. Denn das Gefühl des Sollens ist an sich, wie gesagt, bloßes Gefühl. Das Gewissen dagegen ist das — anscheinend — unmittelbare Bewußtseyn und damit Wissen dessen, was wir zu thun und zu lassen haben. Davon und von der — anscheinend — unmittelbaren Gewißheit seines Inhalts hat es seinen Namen. Es ist daher im Grunde dasselbe mit dem Pflichtgefühl, das richtiger als unmittelbares Pflichtbewußtseyn zu bezeichnen ist, — nur ein erweitertes, verallgemeinertes Pflichtgefühl, d. h. beide unterscheiden sich nur dadurch, daß das Pflichtgefühl im engern Sinne immer nur auf den einzelnen bestimmten Fall, einen einzelnen Willensact, eine einzelne Handlung sich bezieht, im Gewissen dagegen eine allgemeine Richtschnur für jeden Fall gegeben erscheint. Nun liegt zwar auch im Gefühl des Sollens insofern eine allgemeine Beziehung zu unserm Wollen und Handeln überhaupt, als es, obwohl nur im einzelnen Falle bestimmt hervortretend, doch im Grunde auf einer Affection der Seele durch die Bestimmung ihres Lebens und Wirkens überhaupt beruht. Und sofern es seinerseits ebenfalls auf Dasjenige hinweist, was wir in jedem Falle zu wollen und zu thun haben, scheint es mit dem Gewissen in Eins zusammenzufallen.

Allein jenes unmittelbare Bewußtseyn mit seiner unmittelbaren Gewißheit ist in Wahrheit nicht so unmittelbar wie es scheint.

Es giebt, streng genommen, überhaupt kein unmittelbares Bewußtseyn, weil alles Bewußtseyn durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit vermittelt ist. Das Gefühl des Sollens ist dagegen in Wahrheit so unmittelbar wie jedes Gefühl, eben darum aber nicht unmittelbar Inhalt des Bewußtseyns. Es kommt uns vielmehr erst zum Bewußtseyn und erhält seine Bestimmtheit für unser Bewußtseyn durch Unterscheidung von andern Gefühlen. Damit wird es zwar zu einer Gefühlsperception, aber immer nur zu einer Gefühlsperception jener allgemeinen Wesensbestimmtheit der Seele, die wir die Bestimmung ihres Daseyns nennen. Ebenso kommt uns Dasjenige, was das Gefühl des Sollens als das seynsollende Motiv und Ziel unsres Wollens bezeichnet, nur zum Bewußtseyn, wenn und indem wir dasselbe von andern Motiven und Zwecken unterscheiden. Allein da das Gefühl des Sollens auf der Affection der Seele durch die allgemeine Bestimmung ihres Daseyns beruht, so ist es an und für sich nur ein schwaches, unbestimmtes Gefühl, das, durch andre mächtigere Empfindungen, Gefühle, Affecte, Begierden, in den Hintergrund gedrängt, gleichsam überschrien werden kann, und demgemäß sich nicht Gehör zu verschaffen, die unterscheidende Thätigkeit nicht auf sich zu lenken vermag. So kann es wohl geschehen, daß es einzelnen Menschen gar nicht zum Bewußtseyn kommt, d. h. es kann Menschen geben, die zwar ein Gefühl des Sollens haben und in einzelnen Fällen auch von ihm geleitet werden, aber nichts von ihm wissen, und insofern als gewissenlos bezeichnet werden können. Denn das Gewissen ist eben das Wissen um das Gefühl des Sollens und um Das, worauf es hinweist. Aber auch da, wo es zum Bewußtseyn gelangt und damit als Gewissen auftritt, wird es auf den Grad der Genauigkeit und Sorgfalt ankommen, mit der wir es selbst und seinen Inhalt von andern Gefühlen unterscheiden. Denn eben davon hängt die Bestimmtheit, Klarheit, Deutlichkeit des Bewußtseyns und somit auch die Gewißheit und Evidenz seines Inhalts ab. Wo in Folge flüchtiger und ungenauer Unterscheidung das Gefühl des Sollens und seine Bezeichnung des Seynsollenden nur in unklarer schwankender Form zum Bewußtseyn kommt, da wird nothwendig auch das Gewissen eben so unklar, schwankend, und damit unsicher in seinen Entscheidungen seyn. Auf ein solches unsicheres Gewissen werden unbewußt nicht nur die persönlichen Interessen, sondern auch die zeitweilig geltenden Rechtsbegriffe und sittlichen Maximen, die öffentliche Meinung, der Volks- und Zeitgeist, auch

wohl die bloßen Sitten und Gewohnheiten engerer Kreise, großen Einfluß gewinnen, obwohl sie vielleicht das Unrecht und die Unsitte sanctioniren. Denn unsre ethischen Begriffe und Ideen entstehen zwar nur unter Mitwirkung des Gefühls des Sollens, aber keineswegs durch dasselbe allein. Sie bilden sich vielmehr wiederum nur durch Unterscheidung der Willensacte und ihrer Motive gemäß den ethischen Kategorien (a. a. O. S. 67 ff.). Eben darum werden auch sie unklar und unsicher ausfallen, wo diese Unterscheidung ungenau vollzogen worden. Daher das häufige Schwanken nicht nur des einzelnen, sondern auch des Volks-Gewissens, die peinliche Unruhe, die wir empfinden, wo wir zu keiner sichern Entscheidung gelangen können; daher die Verschiedenheit der Entschlüsse selbst gewissenhafter Menschen in der gleichen Situation. Das Gefühl des Sollens ist an und für sich untrüglich und zeigt mit voller Gewißheit an, was zu thun und zu lassen sey. Die infallible Selbstgewißheit des Gewissens dagegen ist eine psychologische Fabel: klar, sicher, unerschütterlich ist das Gewissen nur da, wo das Gefühl des Sollens rein und klar im Bewußtseyn sich abspiegelt.

Außerdem greift das Gefühl des Sollens weit über die Sphäre des Gewissens hinaus und kann schon darum nicht mit ihm identificirt werden. Denn es ist im Grunde die Basis aller ethischen Gefühle. Zunächst beruht auf ihm das Rechtsgefühl und das im engeren Sinne sittliche Gefühl. Beide fallen nicht in Eins zusammen. Die Erfahrung zeigt vielmehr, daß es Menschen giebt, in der Regel Männer, welche über Recht und Unrecht (im juristischen Sinne) ein sehr festes, sicheres, strenges, in sittlichen Dingen dagegen ein sehr schwankendes, lazes, gefälliges Gewissen haben, während bei Frauen nicht selten das entgegengesetzte Verhalten vorkommt. Da das Gewissen nur das Bewußtseyn Dessen ist, was das Gefühl des Sollens besagt und aussagt, so muß der Unterschied bis in letzteres hinabreichen. Das Gefühl für das seynsollende Recht und das Gefühl für das seynsollende Gute, obwohl derselben Quelle entspringend, können mithin nicht als schlechtthin identisch gefaßt werden. Dann aber müssen auch beide eben von ihrer Quelle, von dem ihnen zu Grunde liegenden Gefühle des Sollens, unterschieden werden. Denn so gewiß beide aus dieser Quelle abzuleiten sind, weil sie beide ein Seynsollen bezeichnen, so gewiß müssen noch andre Factoren angenommen werden, durch deren Mitwirkung erst jene Differenz im Gefühl hervorgerufen

wird: derselbe Grund kann nicht zwei verschiedene Folgen haben. Dazu kommt, daß, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, das Rechts- und das sittliche Gefühl, obwohl Hauptmomente des Gewissens, doch zugleich über den eigentlichen Bereich desselben hinausgehen, daß sie also auch im und mit dem Gewissen nicht in Eins zusammenfallen. Denn das Gewissen sagt uns nur, was wir selbst in Beziehung auf Recht und Unrecht, Gut und Böse zu thun und zu lassen haben. Unser Rechts- wie unser sittliches Gefühl dagegen bezieht sich nicht bloß auf unsre eignen, sondern ebenso sehr auf die Handlungen, Willensacte und Motive Anderer. Denn es ist unser Rechtsgefühl, unser sittliches Gefühl, das wir als verletzt bezeichnen, wo wir einer Handlung begegnen, die dem Rechte und der Sitte — nach unsrem Gefühl eben — entschieden widerspricht. Es fällt mithin in Eins zusammen mit dem Gefühle des Mißfallens, der Indignation, des Abscheus, das wir bei widerrechtlichen und unsittlichen, wie mit dem Gefühle des Wohlgefallens, der Sympathie und Zustimmung, das wir bei entgegengesetzten Handlungen empfinden. Diese Gefühle wären zwar wiederum schlechtthin unerklärlich, wenn nicht ursprünglich ein Gefühl des Seynsollenden unsrer Seele angehörte. Sie finden ihre Erklärung nur darin, daß jede rechtliche und sittliche Handlung mit der allgemeinen Bestimmung unsres Daseyns harmonirt, jede unrechtliche und unsittliche That dagegen ihr widerspricht. Und jede harmonische Berührung unsrer Seele erzeugt ein angenehmes, jede disharmonische ein unangenehmes Gefühl. Allein völlig identisch wiederum können diese Gefühle weder unter einander noch mit dem Gefühl des Sollens seyn. Denn letzteres muß an und für sich in allen Menschen Eines und dasselbige seyn, weil ja offenbar das Seynsollende aufhört ein Seynsollendes, Nothwendiges zu seyn, wenn es bald so, bald anders seyn könnte: es ist an sich seinem Begriffe nach nothwendig das allgemein Geforderte, das alle Gleichen auf gleiche Weise verpflichtet. Wären also jene Gefühle mit ihm identisch, so müßten sie ebenfalls in allen Menschen die gleichen und selbigen seyn. Sie differiren aber thatsächlich nicht nur sehr mannichfach, die verschiedenen Menschen äußern nicht nur über sehr verschiedene Handlungen Mißfallen und Wohlgefallen, und Manchen mißfällt eine Verletzung des Rechts viel stärker als eine Verletzung der Sittlichkeit, sondern es giebt auch Menschen, die, wenn auch jene Gefühle sich in ihnen regen, doch nichts von ihnen wissen, wäh-

rend andre ein sehr klares und bestimmtes Bewußtseyn von ihnen haben. Wiederum also ergiebt sich, daß bei der Entstehung auch dieser Gefühle noch andre Factoren mitwirken müssen.

Und in der That kann ja offenbar das ethische Gefühl des Wohlgefallens und Mißfallens an einer Handlung nur entstehen, wenn und indem wir dieselbe als eine ethische fassen. Denn erschiene sie ohne alle Beziehung zur ethischen Seite unsres Wesens, so könnte sie auch kein ethisches Gefallen oder Mißfallen erregen. Aber schon um diese Beziehung zu erfassen, müssen wir die Handlung von andern, die keine solche Beziehung haben, unterscheiden. Und daher empfindet der Eine ein Gefallen oder Mißfallen an einer Handlung, bei welcher ein Anderer nichts empfindet, weil sie ihm ohne alle sittliche Bedeutung erscheint. Ja bei genauerer Selbstbeobachtung zeigt sich, daß wir die Handlung nicht nur als eine ethische überhaupt, sondern auch speciell als eine sittliche oder unsittliche, rechtliche oder unrechtliche bereits gefaßt haben müssen, wenn uns jene Gefühle entstehen sollen. Diese Unterscheidung ist zwar im letzten Grunde vermittelt durch das primitive allgemeine Gefühl des Seynsollens, welches, indem es der Handlung zustimmt, sie damit als rechtlich, als sittlich bezeichnet und so der unterscheidenden Thätigkeit das Kriterium angiebt, nach welchem sie die rechtliche und sittliche Handlung von der widerrechtlichen und unsittlichen unterscheidet. Aber nachdem wir uns bestimmte Begriffe von Gut und Böse, Recht und Unrecht gebildet haben, beruht jene Unterscheidung nicht mehr bloß auf dem primitiven Gefühl des Seynsollens, sondern hängt zugleich von der Beschaffenheit dieser unsrer Vorstellungen ab. Denn nunmehr werden diejenigen Handlungen, die mit unsern ethischen Begriffen übereinstimmen, ein Gefühl des Wohlgefallens, die entgegengesetzten ein Gefühl des Mißfallens erregen, und dieß Gefühl wird sich geltend machen, wenn auch vielleicht unsre Vorstellungen dem primitiven Gefühle des Seynsollens nicht vollkommen entsprechen, ja es wird sich stärker und entschiedener geltend machen als dieß allgemeine Gefühl, das, eben wegen seines allgemeinen Inhalts, nur ein relativ leises und schwaches seyn kann. Dazu kommt, daß wir nothwendig erst den Sinn einer Handlung, Motiv und Zweck derselben u. kennen gelernt haben oder einen bestimmten Sinn ihr unterlegen müssen, wenn wir ein sittliches Gefallen oder Mißfallen an ihr empfinden sollen. Denn dieselbe Handlung, z. B. die Schläge, die ein Kind empfängt, kann ja

ebensowohl eine vollkommen berechnete, sittlich nothwendige Züchtigung wie eine unberechtigte Mißhandlung seyn. Dazu kommt endlich, daß wir an einer ausgemacht unsittlichen, widerrechtlichen That — neben dem Mißfallen und trotz ihrer klar erkannten Verwerflichkeit — zugleich unwillkürlich ein gewisses Wohlgefallen empfinden, sobald sie mit besondrer List und Schlaueit, Gewandtheit, Kraft und Ausdauer durchgeführt ist. Auch unsre eignen Handlungen, bei denen wir uns mit besondrer Klugheit, Gewandtheit, Geschicklichkeit zc. benommen zu haben glauben, gefallen uns; — und doch sind diese Eigenschaften an und für sich weder sittlicher Natur, noch geben sie der That einen sittlichen Werth. Wodurch also unterscheidet sich das Gefühl des Gefallens und Mißfallens an sittlichen Handlungen von demselben Gefühle an Thaten und Handlungsweisen, die keine sittliche Bedeutung haben? Vom bloßen Gefühle des Gefallens und Mißfallens kann der Unterschied nicht herrühren: denn dieß Gefühl hat als Gefühl keine andre Bestimmtheit als die des Angenehmen und Unangenehmen. Wenn er aber anders woher stammt, so kann dieß Gefühl offenbar nicht an und für sich, als bloße Kundgebung des Gefälligen und Mißfälligen, für ein ethisches Gefühl erachtet werden. Denn es ist dieß eben nur unter Umständen und Bedingungen.

Sonach aber ergibt sich, daß das Gefühl des Gefallens und Mißfallens rein als solches nicht — wie Herbart will — als Fundament unsrer ethischen Natur, noch als Quell und Kriterium unsrer ethischen Vorstellungen, noch als Norm unsrer ethischen Beurtheilung des Wollens und Handelns angesehen werden kann. So gewiß es keineswegs immer aus dem ursprünglichen allgemeinen Gefühl des Seynsollens entspringt, so gewiß es vielmehr auch bei Handlungen und Handlungsweisen sich zeigt, die keine sittliche Bedeutung haben oder wohl gar unsittlicher Natur sind, und andererseits abhängig erscheint von unsern ethischen Vorstellungen auch da, wo dieselben mit dem wahren Begriff von Gut und Böse, Recht und Unrecht nicht im Einklang stehen, so gewiß wäre es ein sehr unzuverlässiger Leitstern unsres Wollens und Handelns, ein sehr unsicheres Kriterium für unsre ethischen Urtheile und für die Bildung und Berichtigung unsrer ethischen Vorstellungen. —

Die Vorstellung nämlich, was auch ihr Inhalt seyn möge, entsteht nur durch Unterscheidung von andren Vorstellungen gemäß den logischen und resp. ethischen Kategorien. Bei allen

unsern Vorstellungen von rechtlichem und sittlichem Gehalte kommt es daher auf die Sorgfalt und Genauigkeit an, mit der wir den Act der Unterscheidung vollziehen: die ungenaue Unterscheidung ergiebt nothwendig auch eine ungenaue und damit mehr oder minder unrichtige Vorstellung. Wie indeß auch die Vorstellung, die wir auf diese Weise von dem sittlichen Gehalte einer einzelnen gegebenen Handlung gewinnen, beschaffen seyn mag, sie wird stets ein angenehmes Gefühl, ein Gefühl des Wohlgefallens hervorrufen, wenn und wiefern sie mit unsern allgemeinen Begriffen von Recht und Gut harmonirt. Gleichwohl können diese Begriffe wie jene Vorstellung von der einzelnen Handlung falsch seyn: wir können, was im allgemeinen Gefühl des Seynsollens als die Bestimmung des menschlichen Daseyns und damit als Recht und Gut sich kund giebt, in Folge ungenauer Unterscheidung falsch aufgefaßt haben; wir können aus demselben Grunde von der Handlung, die uns vorliegt, eine unrichtige Vorstellung uns gebildet haben. Natürlich aber wird dieselbe Handlung in jedem Andern, dessen Vorstellung von ihr mit seiner Auffassung von menschlichem Leben und menschlicher Bestimmung in Widerspruch steht, das entgegengesetzte Gefühl hervorrufen. Schon hieraus erklärt sich die große Verschiedenheit der Menschen, der Individuen wie der Völker, in Betreff dieser Gefühle.

Sie hat indessen noch einen tiefer liegenden Grund. Die Thätigkeit des Unterscheidens gemäß den ethischen Kategorien ist insofern selbst ein ethisches Thun, als durch sie eben unsere ethischen Vorstellungen, Begriffe u. vermittelt sind. Sie ruft, wie jede Thätigkeit der Seele, ein Gefühl hervor, das aus demselben Grunde als ein ethisches bezeichnet werden muß. Dieß Gefühl wird je nach dem Stoffe und den Ergebnissen der unterscheidenden Thätigkeit mannichfach sich modificiren: es wird ein andres seyn, wo lauter unrechtliche und unsittliche Handlungen als Stoff der unterscheidenden Thätigkeit vorliegen, ein andres im entgegengesetzten Falle. In beiden Fällen aber gewöhnt sich die Seele an das stetig wiederkehrende Gefühl wie an die es hervorrufenden Handlungen. Und da die Gewohnheit auf dem naturgemäßen Lustgeföhle der Seele an aller Gleichmäßigkeit, Regelmäßigkeit, Ordnung beruht und sie nur in Folge dessen Gewohnheiten annimmt wie das Gewohnte liebgewinnt, so wird sie auch an dem gewohnten Gefühl und den gewohnten Handlungen bloß darum, weil sie gewohnt sind, Gefallen finden. Daher der große Einfluß, den die Kreise und Umgebungen, in welchen der Mensch aufgewachsen ist, auf sein

sittliches Verhalten üben. Andererseits bilden wir uns mittelst der ethischen Kategorieen (in ähnlicher Art wie mittelst der logischen Unterscheidungsnormen) nicht nur Einzelvorstellungen von ethischem Gehalte, sondern auch allgemeine ethische Begriffe, sittliche und rechtliche Principien (Ideen) von allgemeiner normativer Bedeutung, welchen gemäß wir urtheilen und entscheiden. Und indem wir ihnen in unsern Entscheidungen folgen, erhält unsre Seele, wiederum in Folge der sich bildenden Gewohnheit, eine eigenthümliche ethische Disposition, Stimmung, Neigung, die als Folge ihrer ethischen Urtheils- und Willensacte in ihr selbst zurückbleibt und durch die Beschaffenheit unsrer ethischen Principien bedingt ist. Denn jede Willensentscheidung ist, wie wir gesehen haben, zugleich eine Selbstbestimmung der Seele. Diese ihre ethische Disposition wird ebenfalls in einem entsprechenden Gefühle sich äußern, das man das sittliche Selbstgefühl nennen kann. Und dieß Selbstgefühl wird mit jenem Gefühle durchgängig harmoniren, weil beider Quellen sich gegenseitig bedingen und bestimmen. Beide Gefühle werden daher sich dergestalt durchdringen und verschmelzen, daß sie für das Bewußtseyn in Eins zusammenfallen.

Dieß sozusagen ständig gewordene, weil von der sittlichen Gewohnheit und Disposition der Seele ausgehende Gefühl ist es im Grunde, das, jenachdem eine Handlung, ein Willensact oder Willensverhältniß ihm entspricht oder widerspricht, als Gefühl des Wohlgefallens oder Mißfallens im Bewußtseyn sich äußert. Ihm folgen wir unwillkürlich, wo wir genöthigt sind zu handeln, und doch die gegebenen Verhältnisse und Umstände, Bedingungen und Folgen unsres Thuns so verwickelt, so unklar und ungewiß erscheinen, daß wir trotz aller Erwägung kein sicheres Urtheil darüber gewinnen können, was wir zu thun haben, oder wo die Umstände uns keine Zeit zum Erwägen lassen. Dieses Gefühl ist es auch, das durch die bloße Erscheinung der äußern Dinge geweckt wird und an dem wir daher einen unmittelbaren, wenn auch unsichern Maasstab für die ethische Bedeutung und den ethischen Werth derselben besitzen. Denn die Dinge wie die Umstände und Verhältnisse, Handlungen und Ereignisse erscheinen uns nur, indem wir sie auffassen, und wir fassen sie nur auf, indem wir sie gemäß den logischen Kategorieen, oft aber auch zugleich, bewußt oder unbewußt, nach den ethischen Kategorieen unterscheiden; und in diesem Falle machen sie einen Eindruck auf uns, der jenem Gefühle entspricht oder widerspricht. Wir bezeichnen dasselbe als eine besondre

Gabe, als juristischen, resp. sittlichen Tact, wo es kraft seiner Richtigkeit und Feinheit das Urtheil besonders rasch und sicher zu leiten pflegt. —

Weil sonach dieß Gefühl — obwohl ohne das ursprüngliche allgemeine Gefühl des Sollens unmöglich und im letzten Grunde auf ihm beruhend, — durch die unterscheidende Thätigkeit und deren Stoffe, Ausübung und Ergebnisse wesentlich bedingt ist, so erklärt sich von ihm aus auch jene auffallende Thatsache, von der wir ausgingen, wie es nämlich geschehen könne, daß das Rechtsgefühl in demselben Menschen einen vom sittlichen Gefühle so verschiedenen Grad der Feinheit und Sicherheit besitzen könne. Die Idee des Rechts und die Idee des sittlich Guten sind an sich nicht identisch (wie die Ethik darzuthun hat). Ein Mensch kann daher in einer Gemeinschaft leben, in welcher das Rechtsgefeß streng beachtet, das Sittengefeß dagegen sehr lax behandelt und häufig übertreten wird; er kann durch seine Lebensverhältnisse veranlaßt seyn, seine rechtlichen Begriffe und Maximen sorgfältig auszubilden, während nichts ihn nöthigt, das Gleiche in Betreff seiner sittlichen Principien zu thun. Unter solchen Umständen wird — wie so häufig bei den Männern von ausschließlich praktischer Berufsthätigkeit — das Rechtsgefühl an Feinheit und Sicherheit vor dem sittlichen Gefühle den Vorrang gewinnen, während im umgekehrten Falle — wie bei den Frauen, die mit Rechtsfragen und Rechtsangelegenheiten meist nichts zu thun haben — das entgegengesetzte Verhältniß eintreten wird. —

Fassen wir das Ergebniß unsrer Erörterung zusammen, so müssen wir behaupten, daß zunächst innerhalb der Sphäre des Rechts und der Sittlichkeit zwischen dem primitiven fundamentalen Gefühle des Seynsollens und den abgeleiteten vermittelten Gefühlen des Gefallens und Mißfallens, des Rechts- und des sittlichen Gefühls, des j. g. Tactis oder unmittelbaren Urtheils, wohl zu unterscheiden ist. Nur jenes ist ein allgemeines Gefühl, an sich untrüglich, weil unmittelbarer Ausdruck der allgemeinen objectiven Bestimmung des menschlichen Daseyns, unmittelbares Zeugniß der ethischen Natur des Menschen, Bedingung und mitwirkender Factor des Gewissens wie der Entstehung und Ausbildung unsrer ethischen Vorstellungen. Das Gewissen dagegen — weil das durch die unterscheidende Thätigkeit vermittelte Bewußtseyn des Seynsollenden — und alle jene abgeleiteten Gefühle sind bedingt theils durch die Art und Weise, wie wir unsre unterscheidende

Thätigkeit ausüben, theils durch die Lebensverhältnisse, Abstammung, Gewohnheit und Sitte; sie also sind subjectiver Natur, verschieden nicht nur bei den einzelnen Individuen, sondern auch bei ganzen Klassen, Völkern und Völkerstämmen, und mithin keineswegs sicher und untrüglich. —

Ähnlich wie mit dem Rechts- und sittlichen Gefühle verhält es sich mit dem Schönheitsgeföhle, der psychologischen Grundlage aller Kunstübung. Daß dasselbe zu den ethischen Geföhlen zu rechnen sey, brauchen wir nicht erst darzuthun, da der Begriff der Schönheit allgemein als eine ethische Idee anerkannt ist. Hier indeß scheint es, als ob das Gefühl des Wohlgefallens, welches das Schöne in uns erregt, nicht nur die Quelle des Schönheitsgeföhls, sondern unmittelbar mit ihm identisch sey. Denn nur das halten wir für schön, was uns gefällt: das Gefallen Erweckende erscheint mithin als ein so wesentliches Element der Schönheit, daß sie nur kraft desselben Schönheit ist. Wir leugnen nun zwar keineswegs, daß das Gefällige ein begriffliches Merkmal des Schönen sey. Allein schon die Erörterung der Frage, woher es kommt, daß die eine Erscheinung das Gefühl des Wohlgefallens, eine andre das entgegengesetzte Gefühl in uns hervorruft, führt doch in der Hauptsache zu einem anderen Ergebniß.

Wir finden Wohlgefallen an jeder Erscheinung, die ein angenehmes Gefühl in uns erweckt. Da es nun physiologisch wie psychologisch feststeht, daß jede angenehme Empfindung nur aus der Uebereinstimmung des sie hervorruhenden Objects mit unsrem Wesen und dessen Zuständen (Stimmungen, Strebungen, Vorstellungen 2c.) entspringt, so muß dasselbe auch in Betreff der schönen Erscheinung angenommen werden. Es sind mithin nothwendig gewisse Bestimmtheiten oder Eigenschaften des Gegenstandes, durch die er das Gefühl des Wohlgefallens weckt und kraft deren er uns schön erscheint. Es ist Sache der Aesthetik, diese Bestimmtheiten zu ermitteln. Ihr auch müssen wir es überlassen, die Frage zu entscheiden, ob nur formelle oder auch gewisse inhaltliche (das Wesen betreffende) Bestimmtheiten erforderlich seyen, wenn ein Gegenstand den Eindruck der Schönheit machen soll. Nehmen wir an, daß an und für sich zwar nur die Form, in welcher der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung und der durch sie angeregten Phantasie sich darstellt, den Eindruck der Schönheit bewirke, daß aber doch der Inhalt, ohne welchen die Form nicht bestehen kann, mit ihr und ihrer Wirkung harmoniren müsse, weil die Dishar-

monie beider nothwendig ein unangenehmes, das Wohlgefallen störendes Gefühl hervorruft, so erklärt es sich, warum zunächst und unmittelbar gewisse sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften, Frische und Klarheit der Farben, Reinheit und Wohlklang der Töne, Harmonie der Beleuchtung, des Colorits und der Umrisse, Uebereinstimmung der Theile unter einander und mit dem Ganzen, Symmetrie der Gruppierung zc. den Eindruck der Schönheit hervorbringen. Denn eben diese Eigenschaften sind es, die unmittelbar mit der Sinnesempfindung, der Anschauung und Auffassung des Gegenstandes ein angenehmes Gefühl in uns erregen, weil sie mit unsrem eignen Wesen, das an und für sich harmonisch gebildet, ein symmetrisch gegliedertes Ganzes ist, das des Lichtes bedarf und daher die Helligkeit, Klarheit und Reinheit liebt, übereinstimmen. Es erklärt sich aber auch, warum den vollen Eindruck der Schönheit, das höchste, bis zum Entzücken sich steigende Wohlgefallen nur diejenige Erscheinung hervorruft, deren inneres Wesen Gefühle, Gemüthsbewegungen, Vorstellungen in uns weckt, welche mit jenen sinnlichen Eindrücken in vollem Einklang stehen und ebenso harmonisch unsre Seele wie jene unsre Sinne berühren. Natürlich wird es im einzelnen Falle immer auch von der individuellen Beschaffenheit wie von den jeweiligen Zuständen, der Stimmung, der Gemüthsverfassung, den Interessen und Strebungen der Seele abhängen, ob und wie weit die von dem Gegenstand erregten Gefühle und Vorstellungen sie harmonisch berühren werden. Im Allgemeinen aber werden ihr diejenigen Gefühle und Vorstellungen den Eindruck der innigsten Harmonie machen, welche mit der im Gefühl des Sollens sich kundgebenden allgemeinen Bestimmung des menschlichen Daseyns übereinstimmen. Denn eben darin stimmen sie mit dem wahren innersten Wesen der Seele überein; und wo die Seele nach ihrer individuellen Beschaffenheit, ihren besondern Zuständen zc. in Widerspruch steht mit ihrer wahren Wesenheit, da herrscht in ihr selbst eine Disharmonie, welche allen Lustgefühlen — eben weil sie nur auf der Uebereinstimmung der sie erregenden Objecte mit dem Zustande der Seele beruhen — einen Beigeschmack von Unlust ertheilen und keines derselben die volle Höhe des Entzückens erreichen lassen wird.

Die höchsten und werthvollsten Wirkungen der Schönheit, jene Erfrischung, Erhebung, Begeisterung, die ein ächtes, großes Kunstwerk in uns erregt und um deretwillen allein die Schönheit und die Kunst auf ethische Dignität Anspruch haben, — kurz die ideale

Schönheit, ihre eigne Möglichkeit wie die Möglichkeit der sie ver-
 sinnlichenden Kunstwerke, erklären sich in der That nur aus jenem
 ursprünglichen allgemeinen Gefühl des Sollens, das wir
 um der Möglichkeit des Rechts und der Sittlichkeit willen anneh-
 men mußten. Das Soll des Guten involvirt das Soll des
 Schönen: haben wir ein Gefühl des Sollens, das uns anzeigt,
 was wir innerlich werden und seyn sollen, so giebt uns dasselbe
 Gefühl auch eine Andeutung dessen, wie und als was wir er-
 scheinen sollen. Denn der seyn sollende Inhalt verlangt eine
 ihm entsprechende Form; und die ideale Form des menschlichen
 Leibes ist der Maasstab und Prototyp aller übrigen Formschönheit,
 die wir als solche empfinden. Das Schönheitsgefühl indeß, weil
 es eben nur die Form betrifft und durch den Inhalt bedingt
 ist und somit nicht von der gleichen Unbedingtheit und Unmittelbar-
 keit ist, wird an sich schwächer seyn als das unbedingte, das Wesen
 betreffende Gefühl Dessen, was wir innerlich seyn und werden
 sollen, — als das Gefühl des Guten. Nur unter günstigen Um-
 ständen in einzelnen bevorzugten Geistern wird es einen Grad
 der Uebung, Ausbildung und Stärke gewinnen, kraft deren es mit
 voller Sicherheit auf das ihm entsprechende Seynsollende, das Ideal
 der Schönheit, hinweist. Solche bevorzugte Geister, wenn sie zugleich
 mit der entsprechenden Kraft der Phantasie begabt erscheinen, sind
 die großen Genien der Kunst, die ebenso selten als von mächtiger,
 weitreichender Wirkung sind.

Aber auch für alle übrigen Menschen ist es doch im Grunde
 jenes Gefühl des Sollens, auf dem in letzter Instanz alle Wir-
 kung der Schönheit beruht. Denn die Perceptionen der Harmonie,
 Symmetrie, Proportionalität, welche überall als die Bedingungen
 nicht nur der ideal schönen, sondern auch der bloß gefälligen Er-
 scheinung sich geltend machen, sind keine bloßen Sinnespercep-
 tionen: das Thier bemerkt sicherlich nichts davon. Sie sind aller-
 dings durch die Sinne vermittelt, aber wir percipiren das von den
 Sinnen Gebotene nur als harmonisch, symmetrisch u. und finden
 nur Gefallen an ihm, weil und insoweit es uns von jenem Gefühl
 als das in Beziehung auf Form und Erscheinung Seynsollende
 bezeichnet wird, oder was dasselbe ist, weil und insoweit es mit
 der störbaren, verlierbaren und daher nicht bloß seyhenden, sondern
 seynsollenden Harmonie, Symmetrie, Ordnung unsres eignen We-
 sens übereinstimmt. Je höher daher der Grad innerer und äußerer
 Harmonie unsres eignen Wesens ist, und je bestimmter sie in un-

sern Selbstgeföhle sich kundgiebt, je höher also unser Sinn für Harmonie, Symmetrie zc. entwickelt ist, desto schneller und sicherer werden wir das Harmonische einer gegebenen Erscheinung percipiren, desto stärker und lebhafter wird unser Wohlgefallen an ihr seyn. Andererseits zeigt die Thatsache, daß der Mensch sich nicht begnügt nur am Schönen, wo er es glücklich findet, sich zu freuen, sondern auch selbst durch eigne Thätigkeit (im Kunstwerk) es herzustellen sich bemüht, einen Antrieb zu dieser Bemühung voraus, der nur entweder in ihm selbst oder im Wesen der Schönheit liegen kann. Aber in dem einen wie im andern Falle kann es nur das Gefühl des Sollens seyn, von dem er ausgeht. Denn die Schönheit und die Lust an ihr ist weder ein Bedürfniß des Leibes noch der Seele, dessen Befriedigung für ihr Seyn und Bestehen erforderlich wäre, sondern nur insofern ein Bedürfniß, als sie wesentliches Mittel für die ethische Entwicklung des Menschen, d. h. für die Erreichung seiner Bestimmung ist. Mithin kann jener innere Antrieb nur im und als Gefühl des Sollens sich äußern. Das erscheinende Schöne aber kann nur einen Thätigkeitsimpuls involviren, wenn es auch seinerseits als das Seynsollende dem Menschen sich ankündigt; denn nur darum erregt es unser Wohlgefallen. Auf dem Gefühl des Seynsollenden mithin beruht im Grunde auch alle Kunstübung; es ist eines der unerläßlichen Erfordernisse, ohne das es keine Kunst geben würde. —

Indeß auch hier ist es keineswegs identisch mit dem Schönheitsgefühl, das im Bewußtseyn sich kundgiebt und unser ästhetisches Urtheil leitet. Denn zunächst sagt uns das Gefühl des Seynsollens nicht unmittelbar was schön sey. Es kommt vielmehr der gegebenen Erscheinung gleichsam nur entgegen, und wo sie ihm entspricht, d. h. wo es von ihr geweckt, erregt wird, bezeichnet es dieselbe als die seynsollende, als das der Erscheinung nach mehr oder minder Vollkommene, Schöne. Es bedarf mithin gegebener Erscheinungen, um sich äußern zu können. Denn an und für sich — und zwar sowohl als Gefühl für das Gute wie als Gefühl für das Schöne — schlummert es gleichsam in der Seele, d. h. an und für sich ist es ein so schwaches, zartes Gefühl, daß es ohne belebende Anregung sich ihr nicht kundzugeben vermag. Andererseits kommt es auch nach solcher Anregung uns nur zum Bewußtseyn, wenn wir es selbst und die es erregenden, ihm entsprechenden Erscheinungen von andern Geföhlen und Perceptionen unterscheiden. Wiederum also wird es auf die Sorgfalt und

Genauigkeit antommen, mit der wir diesen Act ethischer Unterscheidung vollziehen; wiederum wird es von dem der unterscheidenden Thätigkeit vorliegenden Stoffe, d. h. von der Beschaffenheit der uns umgebenden Erscheinungen, unter denen wir leben und an die wir uns gewöhnt haben, abhängen, ob überhaupt und in welchem Grade der Reinheit, Bestimmtheit und Sicherheit wir das Schöne auffassen werden. Denn weil das Gewohnte rein als solches ein angenehmes Gefühl in uns hervorruft, so wird auch hier die Gewohnheit, wo sie dem ursprünglichen Gefühle des Seynsollenden und des Wohlgefallens an ihm widerspricht, dasselbe abschwächen, alteriren, mit heterogenen Elementen mischen; wo sie ihm entspricht, es kräftigen, beleben und verfeinern. Das Schönheitsgefühl, wie es im Bewußtseyn sich kundgiebt und unser Urtheil leitet, kann sonach das Gefühl des Seynsollens, das ihm zu Grunde liegt, in sehr verschiedenen Graden der Reinheit und Unreinheit, der Bestimmtheit und Unbestimmtheit abspiegeln. Je schwächer es, wie bemerkt, schon ursprünglich ist, um so mehr ist es dem verfälschenden und verwischenden Einfluß andrer Elemente ausgesetzt. Daher die große Verschiedenheit des Schönheitsgefühls bei den verschiedenen Menschen, Individuen wie Nationen, die durchschnittlich noch größer erscheint als beim Rechts- und sittlichen Gefühl. Daher die größere Abhängigkeit desselben von dem Bildungsstande, den Interessen, Strebungen, Neigungen der Menschen, vom s. g. Zeitgeiste und den ihn beherrschenden Ideen, kurz von den anderweitigen Kräften der Seele und deren Richtung und Ausbildung. Daher der triviale Satz: *de gustibus non est disputandum*, d. h. die Meinung, als sey die Idee der Schönheit ein rein subjectiver Begriff ohne alle objective Bedeutung, ohne allgemein gültigen normativen Gehalt. Denn Geschmack nennen wir eben das Schönheitsgefühl, weil und wiefern es unser subjectives Urtheil über Schön und Häßlich unmittelbar leitet und bestimmt. —

Von dem Rechtsgefühl, dem sittlichen Gefühl, dem Schönheitsgefühl pflegt man im gemeinen Leben wie in der Wissenschaft noch das Wahrheitsgefühl zu unterscheiden. Man bezeichnet damit jenes Gefühl, das — anscheinend wenigstens — unmittelbar uns bestimmt, eine Darstellung, eine Erzählung oder Berichterstattung für wahr oder unwahr, für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich zu erklären. Es ist dasselbe Gefühl, das wir Demjenigen absprechen, welcher nur schwer und unsicher Schein und Wesen, Lüge

und Wahrheit zu unterscheiden vermag. Es ist dasselbe Gefühl, das wir als besondern Sinn für die Wahrheit, als genialen Instinct oder Divinationsgabe, den Heroen der Wissenschaft beizulegen pflegen, welchen es gelungen, durch tieferes Eindringen in das Wesen der Dinge, durch eine scharfsinnige Combination oder Schlussfolgerung, durch eine geistreiche Hypothese, eine bedeutende Entdeckung zu machen, eine neue, bisher unerkannte Wahrheit zu enthüllen, einen neuen Weg und Zielpunkt der Forschung aufzufinden.

Auch dieses Gefühl ruht im Grunde auf demselben ursprünglichen Gefühle des Seynsollens, dem die übrigen ethischen Gefühle entstammen. Denn die Wahrheit, um die es sich hier handelt, kann nicht die gemeine Wirklichkeit seyn, wie sie unmittelbar in der sinnlichen Empfindung sich darstellt: diese liegt eben unmittelbar der Perception eines Jeden vor, an ihr ist nichts zu entdecken und aufzufinden, weil Alles, was sie darbietet, unmittelbar gegeben ist. Die Wahrheit, die erst zu erforschen ist, kann nur gefunden werden durch genauere Unterscheidung, durch Analyse und Synthese, durch Disjunction und Combination der gegebenen Erscheinungen (Thatsachen), durch Ermittlung des Grundes ihrer gegebenen Beschaffenheit, ihrer Veränderung, ihres Entstehens und Vergehens zc., also durch eine Forschung, die über die Erscheinung hinaus auf das Wesen der Dinge gerichtet ist. Das Wesen eines Dinges ist aber der Grund und Zweck seines Daseyns, seiner Beschaffenheit, Entwicklung zc.; wenigstens wird im Allgemeinen angenommen, daß wir das wahre Wesen eines Dinges nur erkannt haben, wenn und soweit wir Grund und Zweck desselben erkannt haben. Grund und Zweck liegen jenseits der unmittelbaren Erscheinung; aber nur von der Erscheinung (Sinnes- und Gefühls-perception) aus können wir zur Erkenntniß des Grundes und Zwecks gelangen. Hier also gilt es, nach Anleitung der Erfahrung Vorstellungen zu entwerfen, die sowohl unter einander wie mit dem Kreise der gegebenen Erscheinungen in vollkommener Harmonie stehen. Denn es ist anzunehmen, daß Grund und Zweck eines Dinges richtig vorgestellt und somit erkannt sey, wenn aus der von ihm entworfenen Vorstellung die gegebenen Erscheinungen sich „erklären“ lassen, d. h. wenn sie mit dem vorausgesetzten Grund und Zwecke so genau übereinstimmen und so eng verknüpft sich zeigen, daß sie nur als dessen Folge oder Wirkung oder Mittel angesehen werden können. Aber diese Uebereinstimmung, wie alle

Harmonie, giebt sich uns als Harmonie nur kund, wenn sie jenem Gefühle des Sollens entspricht, in welchem die Bestimmung (Zweck und Ziel) unsres eignen Seyns und Wesens sich ausdrückt. Denn da die Harmonie nicht sinnlich wahrnehmbar ist, da wir sie vielmehr nur percipiren in dem Gefühl des Wohlgefallens, das die harmonische Erscheinung (Vorstellung) hervorruft, und da dieses Gefühl wie jedes angenehme Gefühl selbst wiederum nur aus der Uebereinstimmung der Erscheinung mit unsrem eignen Wesen entspringt, also keine Erscheinung, die der Bestimmung unsres eignen Wesens widerspricht, ein reines Wohlgefallen in uns wecken kann, so folgt, daß jede Harmonie, um als solche gefaßt werden zu können, dem Gefühle des Sollens entsprechen muß und an dem Grade der Erregung desselben und der Uebereinstimmung mit ihm das alleinige Kriterium ihres Grades und Maasses hat.

Dasselbe Resultat ergiebt sich von einer andern Seite her. Grund und Zweck der Dinge kann mit dem Grunde und Zwecke unsres eignen Seyns und Wesens nicht in Widerspruch stehen. Nur an dem Gefühle unsrer eignen Bestimmung, unsres eignen Handelns und seiner Wirkungen, unsres eignen, Zweck setzenden und zweckmäßigen Thuns geht uns erst die Vorstellung von einem Grunde und Zwecke der Dinge, von der Zweckmäßigkeit ihrer Beschaffenheit, ihres Verhaltens und Wirkens auf. Das ist allgemein anerkannte Thatsache. Wäre also unser eignes Seyn und Wesen nicht von Natur zweckmäßig angelegt und auf die Erfüllung eines Zwecks angewiesen, so würden wir weder einen Zweck uns setzen noch zweckmäßig handeln können. Und hätten wir nicht ein Gefühl von der Zweckbestimmung und zweckmäßigen Anlage unsres eignen Wesens, so würden wir nie zur Vorstellung von einem Zweck der Dinge und von Zweckmäßigkeit überhaupt gelangen, noch ein Gefühl des Wohlgefallens an ihr haben können. Die zweckmäßige Anlage unsres eignen Wesens kann aber nur in der seinem Zwecke gemäßen Beschaffenheit, also in der Harmonie desselben mit seiner Bestimmung und somit in der Harmonie unsres Wesens in sich selbst wie mit der Außenwelt bestehen. Je mehr daher der Inhalt jener Vorstellung vom Zwecke und der zweckmäßigen Beschaffenheit der Dinge mit diesem Gefühle der zweckmäßigen Beschaffenheit unsres eignen Wesens zusammenstimmt und eben damit unser Wesen selbst harmonisch berührt, desto größer wird nicht nur das Wohlgefallen seyn, das thatsächlich die Vorstellung aller und jeder Zweckmäßigkeit in uns hervorruft, sondern desto klarer

und bestimmter werden wir diesen Inhalt und damit die Zweckmäßigkeit selber als solche auch erkennen. Jener Wahrheitsinn, von dem wir ausgingen, kann sonach als besonderes Talent für Erfassung der Wahrheit nur sich zeigen, wo ein besonders lebhaftes Gefühl der zweckmäßigen Anlage unsres eignen Wesens waltet. Und dieses Gefühl wiederum setzt das Gefühl des Seynsollens voraus, weil in letzterem eben der Zweck unsres Seyns und Wesens sich kund giebt, und die zweckmäßige Anlage desselben nur in der Uebereinstimmung seiner Beschaffenheit mit seinem Zwecke besteht, — weil also das Gefühl dieser Uebereinstimmung nur entstehen kann, wenn und wo das Gefühl des Seynsollens gegeben ist. —

Wie sonach die Erforschung des Grundes und Zwecks und damit des Wesens der Dinge das Gefühl des Seynsollens voraussetzt, so weist umgekehrt dieses Gefühl auf die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Wesen der Dinge als das Seynsollende und damit auf die Wahrheit als Ziel unsres Forschens und Erkennens hin. Der Wissenstrieb ist als ein angeborener Trieb der menschlichen Seele allgemein anerkannt. Aber für unser leibliches Wohl und dessen Sicherung ist nur die Kenntniß des Verhaltens der uns umgebenden Dinge zu unsrer Leiblichkeit erforderlich. Auf diese Erkenntniß ist nun zwar auch zunächst der Wissenstrieb gerichtet. Allein es ist Thatfache, daß er dabei nicht stehen bleibt. Schon das Kind zerbricht wohl sein Spielzeug, um zu ergründen, woher es komme, daß die Puppe sich bewegt, die Mühle klappert &c. Es ist Thatfache, daß wir ohne äußere Anleitung von selbst und aus eignem Antriebe über jene Erkenntniß hinaus nach der Erkenntniß der Ursachen, des Grundes und Zwecks der Dinge streben. Alle unsre ursprünglichen, wie abgeleiteten (vermittelten) Strebungen entspringen aber aus ursprünglichen oder abgeleiteten Bedürfnissen. Kann also jenes Streben nicht einem Bedürfniß des Leibes entstammen, so kann es nur in einem Bedürfniß der Seele wurzeln. Aber für die Seele kann es nur ein Bedürfniß seyn, sofern seine Befriedigung für ihre Entwidlung und Ausbildung und somit für die Erreichung ihres Ziels, die Erfüllung ihrer Bestimmung, die Bollendung ihres Wesens erforderlich ist. Inwiefern für sie die Erkenntniß der Wahrheit, des Grundes und Zwecks der Dinge überhaupt wie ihres eignen Seyns und Lebens, Bedingung und Mittel zur Erreichung ihrer Bestimmung sey, hat die Ethik zu ermitteln. Genug, ist die Erkenntniß der Wahrheit ein Bedürfniß der menschlichen Seele, so

hat das Streben nach solcher Erkenntniß zwar in diesem Bedürfniß seinen Grund, aber das Streben kann nur hervortreten und seine antreibende Kraft äußern, wenn vom Gefühl des Seyn-sollens es selber erregt und sein Ziel ihm bezeichnet wird. Denn nur in diesem Gefühle giebt sich die Bestimmung der Seele kund und damit implicite dasjenige, was zur Erreichung derselben erforderlich ist. In ihm also ist implicite die Erkenntniß der Wahrheit, die Herstellung der Uebereinstimmung zwischen unsrer Vorstellungen und dem wahren Wesen der Dinge, als das zu Erstreben bezeichnet; und ohne eine solche Bezeichnung würde das Erstrebte nie erreicht werden können.

Nur darum ferner weil diese Uebereinstimmung in ihm als das Seyn-sollende sich kund giebt, haben wir zugleich ein Gefühl des Sollens in Betreff der Uebereinstimmung unsrer Worte und Handlungen mit der von uns erkannten Wahrheit. Das Wort ist nur Ausdruck, gegenständlich wahrnehmbares Zeichen des Gedankens, die Handlung nur Verwirklichung (Versinnlichung) des Inhalts einer bestimmten Vorstellung. Ist also überhaupt die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem reellen, objectiven Seyn der Dinge ein Seyn-sollen, ein Ziel, das wir zu erstreben haben, so ist auch die Uebereinstimmung unsres Vorstellens, Denkens, Wissens mit dem von uns ausgesprochenen Worte, in welchem es zum äußern Objecte wird, wie mit unserm Handeln, welches ebenfalls nur eine Form der Objectivirung unsrer Vorstellungen ist, ein Seyn-sollen von gleicher Bedeutung. Das Eine involvirt das Andre, das Seyn-sollen der Wahrheit das der Wahrigkeit, aber so, daß jenes der Grund, dieses die Folge ist. Denn ist das Erforschen und Erkennen der Wahrheit keine Pflicht, so ist auch die Wahrheit zu sagen keine Pflicht; brauche ich sie überhaupt nicht zu wissen, so brauche ich sie, wenn ich sie zufällig weiß, auch nicht zu sagen; ist das Eine in mein Belieben gestellt, so hängt nothwendig auch das Andre von meinem Belieben ab. Ist dagegen jeder Mensch verpflichtet, nach Erkenntniß der Wahrheit zu streben, so ist auch Jeder verpflichtet, den Andern nicht durch Lüge oder Entstellung der Wahrheit zu täuschen.

Das Wahrheitsgefühl ist sonach ebenfalls nur eine besondre Richtung oder Wesung des ursprünglichen Gefühls des Sollens, nur dadurch vom Rechtsgefühl, sittlichen Gefühl, Schönheitsgefühl unterschieden, daß es auf die Wahrheit hinweist und die Erkenntniß derselben als das Seyn-sollende bezeichnet. Es wird nur da

als besondre Gabe, als Wahrheitsfönn, als f. g. genialer Instinct, als Divinationsvermögen hervortreten, wo es in besondrer Stärke, Lebhaftigkeit und Bestimmtheit waltet, keine anderweitigen Geföhle und Affecte, Strebungen, Begierden, Interessen es kreuzen, und es hindern, den forschenden Verstand auf die rechte Bahn zu leiten. Es wird nur da zu großen Resultaten föhren, wo ihm nicht nur ein forschender Verstand von großer Schärfe, Klarheit und Gewandtheit zur Seite steht und mit größtmöglicher Sorgfalt seine (unterscheidende, vergleichende, analysirende und combinirende) Thätigkeit übt, sondern auch eine lebendige kräftige Phantasie die Resultate der Forschung gleichsam anticipirt und in einem wenn auch noch unbestimmten Bilde der Seele vorführt. Es wird endlich nur da mit voller Kraft wirken, wo es in voller Reinheit uns auch zum Bewußtseyn kommt. Denn was von den übrigen ethischen Geföhlen gilt, das gilt auch vom Wahrheitsgeföhl: nur wenn und soweit es in's Bewußtseyn tritt, vermag es den erkennenden Verstand, die bewußte Thätigkeit des Forschens und Erwägens wie die ergänzende, divinirende Thätigkeit der Phantasie zu leiten. Auch hier also wird es auf die Sorgfalt und Genauigkeit ankommen, mit der wir das Geföhl des Sehnsollens von andern Geföhlen unterscheiden und damit die in ihm liegenden Weisungen auffassen. Und ebenso wird es auch hier wiederum für die Läuterung und Berichtigung wie für die Vertiefung und Erweiterung unsrer Erkenntniß von großer Wichtigkeit seyn, welcher Art die Vorstellungen, Begriffe, Meinungen und Ansichten sind, die für wahr zu halten wir uns gewöhnt haben, weil sie von Jugend auf uns als wahr bezeichnet und eingeprägt worden sind. Denn auch die Wahrheit, wo sie uns entgegentritt, erregt, weil sie dem Geföhl des Sehnsollens entspricht, an und für sich ein Geföhl des Wohlgefallens, das sie als Wahrheit charakterisirt und zur Annahme derselben uns geneigt macht. Aber dieß Wohlgefallen wird nicht klar und bestimmt hervortreten können, sondern leicht einem Geföhle des Mißfallens weichen, wo es mit dem aus der Gewohnheit entspringenden Lustgeföhl an alten, liebgewonnenen, bisher für wahr erachteten, unsern anderweitigen Vorstellungen, Interessen, Strebungen angepaßten Irrthümern in Collision geräth; jedenfalls wird es dadurch verwirrt, abgeschwächt werden. Hier liegt in letzter Instanz der Grund und Ursprung des hartnäckigen Kampfes, den die Wahrheit und nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Reform des Rechts und der Sitte so oft mit

eingewurzelten Vorurtheilen, mit dem hergebrachten (sanctionirten) Unrecht, mit der ererbten Unsitte zu führen hat. —

Diesen widerstreitenden Mächten gegenüber ist es wiederum nur das allgemeine ursprüngliche Gefühl des Seynsollens, das in der ethischen Sphäre des Lebens als Correctiv gegen das geltende Unrecht, die herrschende Unsitte, Unschönheit und Unwahrheit, und damit als Motiv der Fortbildung unsrer ethischen Begriffe wirkt. Denn je tiefer Irrthum und Unrecht zc. Wurzel geschlagen und das ganze Leben, die öffentliche Meinung, die geltenden Institutionen durchdrungen haben, desto bestimmter werden auch die unheilvollen Folgen davon äußerlich hervortreten, und endlich das Gefühl des Seynsollens durch ihren Widerspruch mit ihm dergestalt erregen, daß es als entschiedenes Mißfallen an den herrschenden Ansichten, Sitten zc. sich äußern wird. Das ist der erste Anfang der Besserung. Er wird von Einzelnen ausgehen, in denen das Gefühl des Seynsollens von Natur in besondrer Kraft und Lebhaftigkeit waltet oder durch besondre Umstände (vielleicht durch göttliche Einwirkung) geweckt und gestärkt wird. Aber ihrem Anstöße wird allgemach die Masse des Volks folgen, hier langsamer dort rascher je nach den Umständen und Verhältnissen, der äußern Situation und der inneren Begabung der Nation. —

Sonach erweist sich das Gefühl des Seynsollens in seinen verschiedenen Formen und Beziehungen überall als der Mittelpunkt der verschiedenen Gebiete — des Rechts, der Sittlichkeit, der Schönheit und Wahrheit, — in welche sich gemäß den waltenden ethischen Kategorien die ethische Sphäre des menschlichen Lebens theilt. Von diesen ethischen Gefühlen sind, wie gezeigt, unsre ethischen Vorstellungen und Begriffe wohl zu unterscheiden. Den Ursprung der letzteren hat die Wissenschaft der Ethik näher darzulegen. Hier genüge es, ausdrücklich hervorzuheben, was wir oben nur angedeutet haben, daß diese Vorstellungen, obwohl sie als Vorstellungen nur vom Verstande (durch Unterscheidung der Willensacte, Motive, Handlungen gemäß den ethischen Kategorien) gebildet werden, doch nur mittelst des Gefühls des Seynsollens zu ethischen Begriffen werden und als ethische unserem Bewußtseyn sich darstellen. Dieß leuchtet insofern von selbst ein, als sie nur dadurch, daß ihnen ein Gefühl des Sollens entgegenkommt, mit ihnen harmonirt und verschmilzt, eine normative, Inhalt und Form unsrem Wollen und Thun vorschrei-

bende, unser Leben regelnde, d. h. eine ethische Bedeutung erhalten können.

Was endlich unsre ethischen Strebungen betrifft, so sind auch sie durch das Gefühl des Sollens vermittelt und gehen von ihm aus. Wir haben keine unmittelbaren, ursprünglichen ethischen Triebe. Hier im Gebiete der Ethik dreht sich das Verhältniß zwischen Trieb und Gefühl, anscheinend wenigstens, um. Während sonst überall der Trieb, wo er erwacht, durch seine Regungen ein Gefühl der Unruhe, der Sehnsucht, des Verlangens hervorruft, ist es hier das Gefühl des Sollens, durch das ihm entsprechende Strebungen erst entstehen, und theils positiv auf ein selbständiges Thun und Wirken sich richten, theils nur negativ als Gegenstreben gegen widersprechende An- und Absichten, Handlungen, Sitten und Institutionen sich äußern. Es liegt im Begriff des Ethischen, daß es sich so verhält. Denn ein ethischer Trieb ist eben nur ein seynsollender, geforderter Trieb, also ein Trieb, den wir nicht unmittelbar und ursprünglich haben, sondern haben sollen. Ein ursprünglicher ethischer Trieb wäre also eine *contradictio in adjecto*, weil ein Trieb, der, obwohl ursprünglich gegeben und somit von Anfang an seynend, doch zugleich nur seyn sollte. Die Vertheidiger solcher Triebe (resp. eines ursprünglichen ethischen Willens, eines „Grundwillens“ von ethischer Tendenz, — der doch nothwendig einen ursprünglichen ethischen Trieb als Motiv voraussetzen würde —) werden vielleicht einwenden: der ethische Trieb sey nicht nothwendig ein seynsollender Trieb, vielmehr wie wir das Gefühl des Sollens als ein ethisches gelten lassen, obwohl es kein seynsollendes, sondern nur ein Gefühl Dessen, was seyn soll, ist, mit demselben Rechte könne auch ein ursprünglicher Trieb als ein ethischer bezeichnet werden, obwohl er kein seynsollender, sondern nur auf Das, was seyn soll, gerichtet sey. Allein dieser Wendung der Sache tritt eine andre Schwierigkeit entgegen. Jeder ursprüngliche Trieb — das glauben wir zur Evidenz dargethan zu haben — wurzelt in einem Bedürfniß des menschlichen Wesens, d. h. bezeichnet Dasjenige, was zu seiner Existenz, seinem Fortbestehen, seiner naturgemäßen Entwicklung nothwendig ist. Alle ursprünglichen Triebe sind daher in allen Menschen, wenn auch nicht von gleicher Stärke, doch qualitativ (wesentlich) dieselbigen und äußern sich demgemäß auch in wesentlich gleicher Weise. Kein ursprünglicher Trieb irrt sich in Betreff seines Objects, auf das er gerichtet ist: wenn er es

auch nicht selbst kennt und von selbst zu finden weiß, so unterscheidet er doch insofern mit völliger Sicherheit das rechte vom unrechten, als nur das richtige Object ihn befriedigt, das falsche ihn unbefriedigt läßt. Wäre also ein ethischer Trieb und nicht, wie wir behaupten, das ethische Gefühl das Erste, Ursprüngliche, die ethischen Strebungen erst Erregende, so würde von ihm das selbe gelten müssen, was bei allen Trieben sich zeigt, weil es aus dem Begriff des Triebes folgt. Nun beweist aber die Erfahrung zur Evidenz, daß die ethischen Strebungen, die ethischen Vorstellungen, ja sogar die ethischen Gefühle wie sie im Bewußtseyn sich darstellen, bei den verschiedenen Menschen und Völkern weit von einander abweichen, indem die Einen erstreben und für erstrebenswerth, für recht und gut halten, was die Andern verabscheuen, als Unrecht und Sünde verwerfen. Hier also zeigt sich nichts von jener allgemeinen Gleichheit und Sicherheit des Urtheils, welche die ursprünglichen Triebe charakterisirt. Will man nichtsdestoweniger ursprüngliche ethische Triebe behaupten, so müßte diese ihre Differenz von allen andern Trieben doch ihren besondern Grund haben. Allein wo derselbe auch immer liegen möge, der Grund ihrer bei den verschiedenen Menschen so verschiedenen Bestimmtheit und Richtung wäre nothwendig auch der Grund ihres Sehns und Bestehens, weil sie ohne alle Bestimmtheit und bestimmte Richtung überhaupt nicht seyn und bestehen könnten: denn ein Seyendes ohne alle Bestimmtheit ist unmöglich (undenkbar). Ursprüngliche Triebe aber, die aus irgend einem andern Elemente der Seele nur abfolgten, wären keine ursprünglichen Triebe. Wären sie aber trotz ihrer Verschiedenheit doch ursprünglich gegeben, also ursprünglich verschieden, so könnten sie nicht für ethische Triebe erachtet werden. Denn es ist ein unerläßliches Begriffsmoment alles Ethos, daß es an sich, im Grunde und somit ursprünglich ein Allgemeines, Gleiches, für Alle Verbindliches sey.

Wir haben unsrerseits die Quelle jener Ungleichheit und Unsicherheit eben in dem ursprünglichen Gefühle des Sollens nachgewiesen. Obwohl es an sich ein allgemeines, in allen Menschen das gleiche und selbige ist, so kann es doch, wie gezeigt, durch die Art und Weise wie es zum Bewußtseyn gelangt und in ihm als Kriterium der ethischen Vorstellungen walidet, in sehr verschiedener Bestimmtheit, Haltung und Richtung dem Bewußtseyn sich darstellen und demgemäß zu sehr verschiedenen Ergebnissen führen.

Und was von unsren ethischen Vorstellungen gilt, gilt auch von unsren ethischen Strebungen. Woher dieselben auch immer stammen mögen, so sind sie doch nur ethische Strebungen und werden — das ist Thatsache des Bewußtseyns — von uns selbst nur als solche anerkannt, wenn und wiefern sie nach Form und Inhalt, Object und Motiv dem Gefühle (Bewußtseyn) des Seynsollens entsprechen und als seyn sollende von ihm bezeichnet werden. Gesezt also auch, daß sie nicht vom ethischen Gefühle unmittelbar hervorgerufen würden, so werden sie doch nur durch dasselbe, durch seine Uebereinstimmung mit ihnen, durch seine Sanctionirung, zu ethischen Strebungen, haben es also zu ihrer Voraussetzung. Die Ethik indeß wird weiter darzuthun haben, daß, wenn auf das Motiv, d. h. auf dasjenige Moment gesehen wird, das allein über die ethische Natur unsres Strebens entscheidet, doch nur diejenigen Strebungen wie diejenigen Willensacte für ethische gelten können, welche nicht nur mit dem Gefühl des Seynsollens übereinstimmen, sondern unmittelbar von ihm (vom Pflichtbewußtseyn) ausgehen und hervorgerufen sind. Jedenfalls ist ein Wille, sey er Grundwille oder abgeleiteter Wille, der an sich, von Natur ein ethischer wäre und nicht erst durch freies, dem Seynsollenden gemähes Wollen zu einem ethischen würde, eine *contradictio in adjecto*, weil in Wahrheit kein ethischer Wille. —

Im Grunde löst sich die ganze Schwierigkeit, es löst sich der Widerspruch, der in Betreff des Verhältnisses von Gefühl und Trieb zwischen dem Gebiete des Ethischen und den übrigen Gebieten des psychischen Lebens anscheinend besteht, durch eine genauere Betrachtung der Natur des Gefühls, um das es sich handelt. Unsre ursprünglichen Triebe beruhen zwar überall auf bestimmten Bedürfnissen unsres Wesens; aber — das ist eine Thatsache, die keines Beweises bedarf — die Bedürfnisse erregen zunächst nur bestimmte Empfindungen und Gefühle, und von letzteren erst werden die auf die Befriedigung jener gerichteten Strebungen geweckt. Das Gefühl des Seynsollens unterscheidet sich von diesen Empfindungen und Gefühlen nur dadurch, daß es schon an und für sich eine Hinweisung enthält, die unmittelbar an das Wollen und Handeln gerichtet ist. Denn das Seynsollende, das in ihm sich kund giebt, ist ja eben dasjenige, dessen Verwirklichung, weil und so weit sie noch nicht geschehen ist, zu erstreben, zu wollen, zu bewerkstelligen ist. Es involvirt daher in sich selbst

einen Antrieb, einen Impuls, der nur darum als Gefühl in der Seele sich äußert, weil er der Reflex ihrer Bestimmung ist, durch die sie unmittelbar afficirt wird. Dieß Gefühl vermag daher auch unmittelbar ein Streben zu wecken, das ihm Genüge zu thun sucht. Und sofern es der subjective Ausdruck der allgemeinen menschlichen Bestimmung ist, enthält es implicite zugleich eine Andeutung dessen, was der Mensch zur Erfüllung seiner Bestimmung bedarf. Man kann daher mit Recht sagen, das Wollen des Guten, Schönen, Wahren sey nicht minder als die Geselligkeit, die Sprache, die Erziehung u. ein Bedürfniß der menschlichen Seele, weil das Mittel zur Erreichung ihrer Bestimmung. Aber dieß Bedürfniß unterscheidet sich von allen andern dadurch, daß die Befriedigung desselben nicht zum Bestehen des Menschen, sondern eben nur zur Erreichung des Zwecks und Ziels seines Daseyns erforderlich ist, und daß es nur durch ein freies Wollen zu befriedigen ist, daß also der Mensch kraft seiner vom Begriff des Ethischen geforderten Freiheit die Befriedigung desselben auch nicht wollen kann. Darum widerspricht es ihm, zu behaupten, daß dem Willen an sich und ursprünglich ein Trieb oder Streben zum Guten, Schönen, Wahren innewohne. Das im Ethischen waltende Bedürfniß fordert vielmehr selber, daß der Wille an sich nur den Trieb der Seele repräsentire, ihr eignes Selbst allen einzelnen Trieben und Strebungen, auch den ethischen gegenüber, geltend zu machen. Es liegt in seinem Begriffe, eben weil es ein ethisches ist, daß es nicht wie jedes Naturbedürfniß als immanente Nöthigung auf die Selbstentscheidung und Selbstbestimmung der Seele einwirke.

Von unsrer Ansicht aus erklärt es sich ferner, warum wir allgemein geneigt sind, gewisse sociale Gefühle, des Mitleids und der Mitfreude, des Wohlwollens, der Zuneigung, der Liebe u. und die von ihnen ausgehenden Willensacte für ethische zu halten, obwohl sie es an sich und unmittelbar nicht sind, sondern auch sehr unsittlicher Art seyn können (z. B. die Affenliebe der Eltern zu ihren Kindern). Wir verfallen in diesen Irrthum, weil allerdings in der Regel jene Gefühle und Strebungen mit dem Gefühle des Seynsollens übereinstimmen. — Es erklärt sich weiter, wie unsre natürlichen Triebe und Begierden mit unsren ethischen Strebungen in Widerspruch treten, ja wie unsre ethischen Strebungen selber unter einander in Conflict gerathen können, indem das Gefühl des Seynsollens gegenüber den verschiedenen Umständen und

Verhältnissen verschiedens Strebungen, verschiedene Vorstellungen als zu realisirende und damit als verpflichtend für unser Wollen und Thun bezeichnet, dem Urtheile die Entscheidung überlassend, welche von ihnen den größeren Anspruch auf Nachachtung habe. — Es erklärt sich wie der Mensch nicht nur an dem Benehmen Anderer, sondern auch an seinem eignen Leben, Thun und Treiben ein ihm selbst oft unerklärliches Mißfallen empfinden kann, das in verschiedenen Graden als Mißbehagen, Unzufriedenheit, Betrübniß u. sich äußert, jenachdem die Vorstellung des eignen Benehmens, Wollens und Wirkens dem Gefühle des Seynsollens mehr oder minder widerspricht. — Es erklärt sich die eigenthümliche Natur des Gewissens, das mit dem Gefühl des Sollens, wie und soweit dasselbe uns zum Bewußtseyn kommt, in Eins zusammenfällt, und das daher zwar in allen ethischen Fragen stets auf ein Seynsollen hinweist, doch aber nicht unmittelbar weiß, was das Seynsollende an sich ist, sondern immer nur im einzelnen Falle über einzelne bestimmte Strebungen und Vorstellungen (mögliche Handlungen) seine Stimme abgibt, und wo es spricht, nicht nur in den verschiedenen Menschen verschieden sich äußert, sondern auch nicht selten in demselben Individuum schwankend und unsicher erscheint und bald dahin bald dorthin neigt. —

Doch es ist nicht Sache der Psychologie (sondern der Ethik), diese Dinge wie überhaupt die mannichfaltigen ethischen Strebungen, Vorstellungen, Begriffe und Ideen nach ihrer Bedeutung, ihrem Werthe, ihrer Berechtigung des Näheren zu erörtern. Die Psychologie muß sich begnügen, die ethische Anlage der menschlichen Seele und damit die Quelle der ethischen Strebungen und Vorstellungen, soweit sie in der ursprünglichen Natur der menschlichen Seele zu Tage tritt, nachgewiesen zu haben. —

Sonach haben wir nur noch Ein Verhältniß des Menschen zum Menschen, der Seele zu andern Seelen, in Betracht zu ziehen. Wir fügen die Erörterung desselben hier an, weil es in unmittelbarer Beziehung zu den ethischen Gefühlen, Vorstellungen und Strebungen steht. Es ist das wichtige Verhältniß, das gewöhnlich mit dem Ausdruck der Erziehung bezeichnet wird. Wir verstehen indeß darunter nicht nur die Erziehung im engerm Sinne, d. h. die leibliche und geistige (schützende, pflegende, fördernde) Einwirkung der Eltern oder andrer Personen auf die in ihre Obhut gestellten Kinder, sondern begreifen darunter alle Einwirkung des Menschen auf den Menschen, auch der Erwachsenen auf ein-

ander, sofern von ihr die Entwicklung des Geistes, die Gestaltung des Charakters, und somit die Bildung der Persönlichkeit jedes Menschen bedingt und vermittelt erscheint. Auch hier indeß hat die Psychologie nicht auf eine Erörterung der Principien der Pädagogik, der Gegenstände und Formen des Unterrichts, der Einrichtung von Schulen und Erziehungsanstalten u. einzugehen; auch hier vielmehr hat sie sich darauf zu beschränken, die Möglichkeit einer erziehenden Einwirkung überhaupt wie die Mittel und Anknüpfungspunkte derselben, soweit sie in der ursprünglichen Natur der menschlichen Seele liegen, nachzuweisen. —

III. Erziehung und Bildung des Menschen durch den Menschen.

1. Erziehung des Kindes.

Der Mensch bedarf der Erziehung. Denn er wird in einem völlig unselbständigen, hilflosen Zustande geboren: seine Existenz, die Entwicklung seines Leibes wie seiner Seele ist schlechthin abhängig von der Ernährung, dem Schutze, der Pflege und Förderung Anderer. —

Es versteht sich daher von selbst, daß auch der Leib im eigentlichen Sinne des Wortes erzogen werden muß. Seine naturgemäße Entwicklung, seine Gesundheit, seine Kraft und Ausdauer ist wesentlich bedingt durch die Ernährung, Pflege und Ausbildung, die ihm zu Theil wird, und ist ihrerseits Bedingung des Seelenlebens und seiner Entwicklung. Obwohl diese unzweifelhafte Wahrheit noch immer vielfach mißachtet wird, so ist es doch nicht unsre Sache, hier die Regeln der Gesundheitspflege, die Mittel der Stärkung und Kräftigung des Leibes zu erörtern; wir müssen dies der physiologisch medicinischen Disciplin der Diätetik überlassen. Für uns handelt es sich nur um die Erziehung der Seele, um die Bildung des Geistes und Charakters. Wie ist dieselbe möglich, und welches sind die Mittel zur Erreichung ihres Zwecks?

Daß für die Entwicklung des Geistes, des Vorstellungslebens, des Bewußtseyns, die Sprache ein fast unerläßliches Medium ist, wird auf Grund bekannter Thatsachen allgemein angenommen. Eben weil sie dieß ist, hat der Mensch ein Bedürfniß, einen ursprünglichen Trieb, seine Empfindungen, Gefühle, Perceptionen u. in entsprechenden Lauten zu äußern. In ihm und den ihn unterstützenden socialen Trieben und Strebungen liegt, wie gezeigt, der Ursprung der Sprache. Ist sie entstanden, so kommt ihr im Kinde

dasselbe Bedürfniß, derselbe Trieb entgegen, und vermittelt mit Hilfe des Nachahmungstriebes das Erlernen der Sprache. Allein die Sprache wie die Gesamtheit der Sinnesorgane ist immer nur Mittel der Erziehung und Bildung, nur Mittel der leichteren Fassung, Reproduction und Combination der Vorstellungen. Trotz der vollkommenen Fähigkeit, die Sprache zu verstehen und zu gebrauchen, wie trotz der vollkommenen Entwicklung aller Sinnesorgane und Körpergeschicklichkeiten, kann daher der Mensch, können ganze Völker, wie die Erfahrung zeigt, in tiefster Rohheit verharren. Es kommt mithin darauf an, nicht nur die Sprache, die Sinnesorgane und Körpergeschicklichkeiten, sondern die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten der Seele und vor Allem die ethische Seite des menschlichen Wesens zu bilden. —

Allein die ursprüngliche Dualität der Vermögen, Fähigkeiten, Anlagen der Seele wie das angeborene Maaf derselben, das bei den verschiedenen Menschen, Nationen und Racen ein sehr verschiedenes seyn kann, lassen sich durch bloße Erziehung nicht ändern. Auf der größeren oder geringeren Differenz dieser ursprünglich gegebenen Factoren beruht die Individualität des Einzelnen, die Nationalität der Völker, die Verschiedenheit der Racen, welche zwar nicht eine absolut fixirte, unwandelbare ist — wenigstens berechtigt uns, wie gezeigt, der gegenwärtige Stand der anthropologischen und ethnologischen Forschung nicht zu dieser Annahme, — über welche aber die Erziehung als solche keine Macht hat. Daher gilt es für die erste Regel aller Erziehungskunst, die Individualität des Kindes nicht nur zu beachten, sondern auch zu achten, es also nicht über das angeborene Maaf seiner Kräfte anzustrengen, seine vorherrschenden Anlagen, Triebe, Strebungen und Neigungen nicht zu unterdrücken, sondern zu fördern und auf das rechte Ziel zu leiten, unter ihnen diejenigen zu heben und vorzugsweise auszubilden, welche geeignet sind, das von andern bedrohte Gleichgewicht zu sichern und eine größtmögliche Harmonie zwischen allen herzustellen, u. s. w.

Allerdings ist es im Allgemeinen nur die Verschiedenheit des Maaßes der psychischen Vermögen, die Präponderanz des einen oder andern, also das s. g. Talent, worauf die Eigennatur, die angeborene Individualität der Menschen beruht: die eigentliche Dualität der Seelenvermögen scheint, wenn überhaupt, nur eine sehr geringe Differenzirung (Individualisirung) zu gestatten. Dieser Umstand erleichtert insofern die Erziehung, als er uns berechtigt,

in jedem Kinde die qualitativ gleichen Seelenvermögen voranzusetzen. Aber er erschwert auch wiederum die Erziehung, ja er scheint sie unmöglich zu machen. Denn aus der unabänderlichen Qualität der Seelenvermögen und dem ebenso unabänderlichen angeborenen Maaße und Maaßverhältnisse derselben folgt, daß auch die Art und Weise ihrer Bethätigung und damit die ursprüngliche Bestimmtheit der einzelnen Strebungen und Begehrungen, Empfindungen und Gefühle, Perceptionen und Vorstellungen sich nicht ändern lassen wird. Sie sind ja abhängig von der ursprünglichen Qualität und Quantität, Reizbarkeit und Feinheit der Seelenvermögen, durch die sie entstehen, resp. von der gegebenen Beschaffenheit der äußern Umgebungen (der Natur und der Lebensverhältnisse), in denen der Mensch aufwächst. In der That vermag kein menschlicher Einfluß die Natur einer Empfindung, eines Gefühls, die angeborene Stärke und Richtung eines Triebes, einer Begierde, die gegebene Bestimmtheit einer Sinnes- oder Gefühlsperception umzuschaffen. Auch sie wie die ihnen zu Grunde liegenden Seelenvermögen sind mithin nur als gegebene Elemente zu betrachten, welche den Stoff der erziehenden Thätigkeit bilden. Will sie überhaupt etwas wirken, so muß sie auf diesen Stoff zu wirken suchen. Es fragt sich nur, wie sie auf ihn zu wirken vermag, da sie doch die ursprüngliche Beschaffenheit desselben nicht zu ändern im Stande ist. —

Die Antwort auf diese Frage wird immer schwieriger, je schärfer wir sie in's Auge fassen. Denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß auch die Entwicklung unsrer ursprünglichen Seelenvermögen — wir meinen die nachgewiesenen Grundkräfte des Strebens (Wollens) und Begehrens, des Empfindens und Fühlens, des Percipirens und Vorstellens — ihren naturgemäßen unabänderlichen Gang geht. Wir haben denselben bei der Betrachtung der einzelnen Sphären des Seelenlebens darzulegen versucht und die allgemeinen Entwicklungsstadien des Gefühls-, des Vorstellungs- und des Trieblebens bereits beschrieben. Naturgemäß greifen alle drei Sphären fortwährend und in jedem Momente in einander, und bestimmen daher gemeinschaftlich den Fortschritt und seine Richtung, die Bildung und schließliche Gestaltung der Persönlichkeit. Und demgemäß wird der allgemein menschliche Entwicklungsproceß, namentlich in Betreff seiner Ergebnisse, bei den verschiedenen Individuen sich mannichfach modificiren, jenachdem deren Seelenvermögen selbst und damit die

von ihnen ausgehenden Triebe nach Maas und Maasverhältniß mehr oder minder differiren. Aber der Proceß selber in seinen Hauptstadien und deren Reihenfolge vermag kein äußerer Einfluß zu hemmen oder abzulenken; und soweit jene Modificationen desselben auf dem angeborenen Maas und Maasverhältniß der einzelnen Seelenvermögen beruhen, werden auch sie der pädagogischen Einwirkung sich entziehen.

Sonach aber scheint es, als sey Erziehung überhaupt unmöglich. Lassen sich weder die ursprünglichen Kräfte der Seele, welche ihrem Trieb-, Gefühls- und Vorstellungsleben zu Grunde liegen, noch das angeborene Maas und Maasverhältniß derselben, noch die Bestimmtheit der einzelnen von ihnen ausgehenden Strebungen, Gefühle und Perceptionen, noch endlich der Entwicklungsengang derselben ändern, so müssen, scheint es, alle Künste der Pädagogik erfolglos bleiben, weil ihr der Stoff und die Mittel einer erfolgreichen Wirksamkeit fehlen.

Die Erziehung würde in der That unmöglich seyn, wenn es nicht Ein ursprüngliches Bedürfniß und Einen von ihm erregten ebenso ursprünglichen Trieb gäbe, welcher den Bestrebungen der erziehenden Thätigkeit entgegenkommt, und als einziges, aber höchst kräftiges Mittel ihrer Wirksamkeit sich darbietet. Es ist dasselbe Bedürfniß, auf welchem die Macht der Gewohnheit beruht. Wir haben dieselbe oben auf das dem Leibe und der Seele gemeinsame Bedürfniß einer gewissen Gleichheit und Regelmäßigkeit ihrer Zustände und Thätigkeiten wie der äußern Einwirkungen und Lebensbedingungen zurückgeführt (vgl. S. 307.). Der regelmäßige Wechsel ist eine regelmäßige Aufeinanderfolge, welche eine stetige Wiederkehr oder Wiederholung der einzelnen Momente involvirt. Der Leib bedarf nicht nur eines möglichst regelmäßigen Wechsels von Ruhe und Bewegung, Schlaf und Wachen, Hunger und Sättigung u., weil er, wie die Erfahrung zeigt, nur unter dieser Bedingung gedeiht, sondern er gedeiht auch am besten, wenn ihm ein wesentlich gleiches Maas von Bewegung und Ruhe u., eine wesentlich gleiche Quantität und Qualität von Nahrungsstoffen zu Theil wird. Ebenso entwickelt sich die Seele am schnellsten und kräftigsten unter einer regelmäßigen Aufeinanderfolge ihrer Functionen, ihrer Erregungen und Bewegungen. Dieß Bedürfniß erweckt, wie überall so auch hier, einen auf seine Befriedigung gerichteten Trieb. Daher das allgemeine Streben aller Menschen nach einer durchschnittlichen Regel- und Gleichmäßig-

keit ihres Lebensverlaufs, ihrer eignen Beschäftigung wie der äußern Umstände und Verhältnisse, Vorgänge und Ereignisse. Und da diese Gleichmäßigkeit an die Bedingung gebunden ist, daß auch die äußere Umgebung die gleiche bleibe, so knüpft sich an sie das allgemeine Streben, auch diese Gleichheit herzustellen. Daher die Neigung jedes Menschen, an demselben Orte wohnen zu bleiben, seine eigne Häuslichkeit zu haben, mit denselben Dingen und Menschen zu verkehren (— eine Neigung, welche, wie bemerkt, nur da in ihr Gegentheil umschlagen wird, wo die Regelmäßigkeit zum wechsellosen mechanischen Einerlei wird und damit das Gefühl der Erschlaffung, der Langenweile erzeugt). Daher aber auch der natürliche Gang jeder Menschenseele, die Functionen und Acte, die sie einmal vollzogen hat und von deren Wiederkehr jene Regelmäßigkeit des Lebenslaufs abhängt, immer von Neuem auszuüben. Und da Befriedigung dieser Neigung, wie jedes Triebes, der Seele ein Lustgefühl gewährt, so wird dieß zu einem neuen Impulse, dieselben Functionen in derselben Reihenfolge zu wiederholen. Dazu kommt, daß in Folge einer nicht weiter zu erklärenden Bestimmtheit unsrer Natur, jede Function der Seele wie jede Bewegung des Körpers und seiner einzelnen Glieder, je öfter sie wiederholt wird, um so rascher und leichter von Statten geht, — was wiederum ein angenehmes Gefühl hervorruft und damit zu einem Impulse der Wiederholung wird.

Auf diesem ursprünglichen Elemente unsres Wesens, auf der Möglichkeit der Angewöhnung und auf den Factoren, durch die sie sich bildet, beruht die Möglichkeit einer erziehenden Einwirkung, namentlich auf das Kind, das noch keine Gewohnheiten hat. Zunächst setzt die größere Leichtigkeit, mit welcher oft wiederholte Acte sich vollziehen, voraus, daß die ursprünglichen Kräfte, von denen sie ausgeführt werden, durch die Wiederholung erhöht und gestärkt werden. Je mehr daher ein einzelnes Organ des Leibes, ein bestimmtes Vermögen der Seele geübt wird, um so leichter wird es geschehen, daß dasselbe, obwohl von ursprünglich geringerem Maaße, doch allgemach eine größere Stärke gewinne als andre von ursprünglich höherer Kraft, die ungeübt brachliegen. Es ist also die Möglichkeit gegeben, die einzelnen Seelenvermögen, Sinneswerkzeuge, Körperorgane durch äußere Einwirkung, durch Anwendung nämlich solcher Reize, welche sie zur Thätigkeit veranlassen, zu kräftigen, ihre Ausübung zu erleichtern, ihre Wirksam-

gen zu erhöhen, — d. h. sie auszubilden.*) Alle Erziehung wird daher zunächst, ja im Grunde fortwährend, auf Uebung der körperlichen und seelischen Kräfte gerichtet seyn, d. h. die ursprünglichen Anlagen zu „Fertigkeiten“ auszubilden suchen müssen. Daher Uebung des Leibes (durch Turnen), Einübung der Sprache (durch Lesen und Schreiben), Uebung des Gedächtnisses (durch Auswendiglernen), Uebung des Auffassungs- und Anschauungsvermögens (durch Zeichnen u.), Uebung des Vorstellungsvermögens und der Urtheilskraft (der Analyse und Combination der Begriffe, durch angemessene Aufgaben und Anleitung zu deren Lösung) u.; aber auch Uebung der Strebe- und Willenskraft (durch Belohnung und Strafe). —

In der Uebung und Einübung besitzt die Erziehungskunst aber auch das Mittel, einzelne Seelenvermögen vor den übrigen zu begünstigen, ihre Ausbildung vorzugsweise zu fördern, sey es, um das nothwendige Gleichgewicht zwischen allen herzustellen, sey es, um demjenigen das Uebergewicht zu verschaffen, dem die Zeltung der übrigen gebührt, sey es auch nur, um ein angeborenes Talent zur vollen Entwidlung und Wirkung zu bringen. So schwierig auch dieser Theil der Erziehungskunst sowohl in Betreff der richtigen Erkenntniß dessen, was zu thun ist, wie der erfolgreichen Ausführung desselben seyn mag, — er ist nicht nur ein Theil ihrer Aufgabe, sondern der höchste und wichtigste Theil, den sie auf keine Weise vernachlässigen darf. —

Diese beiden Aufgaben: die größtmögliche Ausbildung aller Seelenvermögen und die besondere Stärkung derjenigen, auf deren Hebung es ankommt, hat die Erziehung nach zwei verschiedenen Seiten hin zu lösen: sie hat ebenso sehr auf die Entwidlung des Geistes wie auf die Bildung des Charakters hinzuwirken. Unter jener verstehen wir die Ausbildung des Vorstellungslebens im weitern Sinne, in welchem es das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, das Percipiren, Wahrnehmen und Auffassen, das

*) Ueberall indeß wird die ursprünglich größere Kraft oder Fähigkeit bei gleicher Uebung einen höheren Grad der Ausbildung erreichen als das ursprünglich schwächere Vermögen. Es bleibt daher dabei, daß das ursprüngliche Maas des Vermögens sich nicht ändern läßt. Das zeigt sich am deutlichsten beim Gesichtssinn, der aus natürlichen Gründen bei allen Menschen in durchschnittlich gleichem Grade geübt wird, und deßhalb die größte Differenz in Betreff der Schärfe und Weite des Sehens zeigt. —

Erinnerungsvermögen, die Begriffsbildung, das Urtheilen und Schließen, das Fragen und Forschen, das Reflectiren, Nachdenken und Erwägen, das Glauben und Meinen, Erkennen und Wissen, — kurz alle Formen und Aeußerungen der Denkhätigkeit, alle Mittel und Ausdrucksweisen der Intelligenz umfaßt. Unter der Erziehung des Charakters dagegen verstehen wir die Ausbildung und Leitung des Triebens (des Vermögens spontaner Thätigkeit) der Seele wiederum in dem weitern Sinne, in welchem es alles Streben und Begehren, insbesondere aber den Willen und damit alle Motive desselben wie alle von ihm ausgehenden Acte, Beschlüsse und Handlungen unter sich begreift. Die dritte Grundkraft der Seele, das Gefühlsvermögen, entzieht sich insofern der Erziehung, als sie nur mittelbar und nur in weit geringerem Maße auf dasselbe einzuwirken vermag. Denn das Gefühlsvermögen läßt sich durch Uebung nur in sehr geringem Grade stärken, weil die Erregbarkeit der Seele durch häufige Wiederkehr derselben Reizungen, durch wiederholte Anwendung derselben Reizmittel, abgestumpft und damit das Gefühlsvermögen vielmehr geschwächt wird. Andererseits hängen die einzelnen Gefühle, ihre Bestimmtheit wie ihre Stärke und Intensität, von der jeweiligen Gesamtstimmung der Seele ab, und auf diese läßt sich nicht einwirken, weil wir die Factoren, durch welche sie vermittelt ist, wenig oder gar nicht kennen. Und endlich läßt sich ein Gefühl durch Lehre und Belehrung nicht unmittelbar, sondern nur mittelst dadurch erregter Sinnesindrücke, Perceptionen und Vorstellungen, Strebungen und Begehungen, hervorrufen und auch durch diese Medien nur insoweit, als dieselben naturgemäß bestimmte Affectionen der Seele zur Folge haben. Gleichwohl ist, wie gezeigt, das Gefühl in seinen mannichfaltigen Formen und Graden von größtem Einfluß auf das ganze Leben der Seele und somit auch auf ihre Entwicklung. Und demgemäß wird die Erziehung bei der Bildung des Geistes wie des Charakters stets die sorgsamste Rücksicht zu nehmen haben auf die Gefühle, welche durch ihre Mittel und Maaßregeln je nach der Individualität des Kindes in ihm erregt werden mögen.

Was zunächst die Bildung des Geistes betrifft, so wird sie mit Recht für die leichtere Aufgabe erachtet. Zunächst wird hier die erziehende Einwirkung durch den Wissens- und den Nachahmungstrieb bedeutsam unterstützt. Der Wissenstrieb insbesondere tritt der Angewöhnung, dem Bedürfnisse einer gewissen Regel- und

Gleichmäßigkeit (Wiederholung) der Vorstellungen, in höchst förderlicher Weise contrastirend und ergänzend gegenüber. Denn ohne ihn, ohne das Streben nach neuen Vorstellungen, würde das Vorstellungsleben der Seele (wie beim Thiere) auf der untersten Entwicklungsstufe, der Erlangung der wenigen nothwendigen Vorstellungen, deren sie zu ihrer leiblichen Existenz bedarf, stehen bleiben und in der stetigen Wiederteil der selben Genüge finden. Der Wissenstrieb indeß ist zwar an und für sich vorhanden, oft aber nur in geringem Maaße, und läßt sich künstlich weder anregen noch stärken. Er ist daher auch nur insofern ein Mittel der Erziehung, als sie ihn durch die Art und Weise, wie sie ihn befriedigt, zu leiten und auf ihre Zielpunkte zu lenken vermag. Aber selbst damit wird sie wenig ausgerichtet, wenn es ihr nicht gelingt, den Wissenstrieb — der im Kinde nur als allgemeine Neugierde sich äußert — dahin zu gewöhnen, daß er vorzugsweise auf Gegenstände, die des Wissens werth sind, sich richtet: auch hier also giebt die Gewöhnung den Ausschlag. Denn es kommt nicht bloß auf Vermehrung und größtmögliche Vielheit von Vorstellungen (Kenntnissen) an, — im Gegentheil, sie führt leicht zu jener Zerfahrenheit, die ebenso sehr die Gründlichkeit des Wissens wie die Festigkeit des Willens beeinträchtigt, — sondern mehr noch kommt es auf die Qualität (Inhalt und Form) der Vorstellungen und deren Rückwirkung auf die übrigen Seelenvermögen an. —

Ähnlich verhält es sich mit dem Nachahmungstrieb. Er erscheint insofern noch wichtiger, als er nicht nur der Erziehung des Geistes, sondern auch der Bildung des Charakters eine nicht zu verachtende Handhabe bietet. Jene unterstützt und erleichtert er direct, weil das Kind unwillkürlich diejenigen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Vorstellungssreihen, denen es — bei seinen Spielen u. — nachahmend und nachbildend folgt, sich gleichsam von selbst einprägt, verdeutlicht, ausbildet. Aber auch hier macht es einen großen Unterschied, welcher Art diese Vorstellungen seien, d. h. wiederum liegt Alles daran, den Nachahmungstrieb auf solche Vorstellungen zu lenken, welche dem Zweck der Erziehung entsprechen. Daher die große Wichtigkeit der äußern Umgebung, der Eindrücke von Dingen, Ereignissen und Handlungen, unter denen das Kind aufwächst. Denn der Nachahmungstrieb läßt sich nicht beliebig commandiren; er richtet sich naturgemäß auf Das, was das Kind sieht und hört; die pädagogische Leitung und Ge-

wöhnung desselben wird mithin wenig oder gar nichts erreichen, wo ihr die ständige Umgebung des Kindes widerspricht.

Wenn es gelingt, die Wißbegierde und den Nachahmungstrieb zweckmäßig zu verwenden, wird es im Allgemeinen nicht schwer seyn, die intellectuellen Anlagen des Kindes durch Übung und Gewöhnung bis zu dem Grade auszubilden, dessen sie fähig sind. Allein es handelt sich nicht bloß um die höchstmögliche Entwicklung derselben: es kommt mehr noch darauf an, wie die gewonnene intellectuelle Bildung benutzt wird. Unsere Vorstellungen, Begriffe, Kenntnisse u. stehen, wie gezeigt, im Dienste unsrer Interessen; und es macht an sich keinen Unterschied, ob uns zur Verfolgung derselben ein großer Reichthum von Gedanken, ein scharfes Urtheil, ein behender Wiß, eine reiche Phantasie, oder das Gegentheil von dem Allen zu Gebote steht: immer werden es unsre Interessen seyn, die unsre intellectuellen Fähigkeiten wie überhaupt unser Vorstellungsleben leiten und bedingen. Unser Interesse aber, d. h. Das, was uns interessirt, hängt ab von den Empfindungen und Gefühlen, und mehr noch von den Strebungen, Neigungen, Begehrungen, die uns bewegen, und von den Gegenständen, durch die sie erregt werden. Interessirt uns nur das an sich Kleine, Unbedeutende, bloß für uns Wichtige oder Angenehme, so wird unser ganzes Vorstellungsleben derselben Richtung folgen, gleichgültig, welchen Höhegrad der Ausbildung es erreicht haben mag. Es gab und giebt Historiker, die im Grunde nur für die Anekdote, Juristen, die nur für knifflische Streitsfälle, Naturforscher, die nur für die Erfindung einer neuen Seife, neuer Farbstoffe, oder für die beste Sorte von Dünger und die ergiebigste Art der Ernährung von Kindern und Schafen sich interessiren. Aber eine Ausbildung des Geistes, welche die intellectuellen Fähigkeiten an das Kleine und Unbedeutende kettet und damit selbst nur eine niedrige, beschränkte Sphäre des Lebens umfaßt, kann nicht als das höchste Ziel menschlicher Cultur gelten.

Die Aufgabe der Erziehung fordert mithin, daß die intellectuellen Anlagen des Kindes nicht nur so hoch wie möglich entwickelt, sondern auch unter die Nothwendigkeit der höchsten Interessen des Menschen gebracht werden. Die höchsten Interessen des Menschen wurzeln aber in dem Interesse für das Wahre, Gute und Schöne, und entspringen aus ihm. Die Erziehung des Geistes fordert mithin vor Allem die Ausbildung der ethischen Begriffe des Kindes. Denn sie ist die Bedingung für die Erweiterung

seines Vorstellungskreises bis zu demjenigen Umfang, dessen er überhaupt fähig ist, und erst mit ihr gewinnt derselbe einen schlecht-hin werthvollen Inhalt, weil Begriffe von schlecht-hin allgemeiner Geltung und höchster Bedeutung. Wenn auch aus der Entwicklung und Klärung der ethischen Begriffe nicht unmittelbar das Interesse für den Inhalt derselben folgt, so läßt sich doch für die wahren, klar und deutlich gefassten Begriffe das Interesse leichter erregen als für die falschen und unklaren, weil dem Inhalte jener das ursprüngliche Gefühl des Sollens entgegenkommt und mit ihm sich einigt. Jedenfalls werden die erwachten ethischen Strebungen das rechte Ziel und die rechte Bahn leichter finden, wenn sie von richtigen ethischen Begriffen geleitet werden.

Wiederum aber werden die ethischen Begriffe, auch wenn sie bis zur höchstmöglichen Klarheit entwickelt sind, wenig oder gar keine Wirkung thun, wenn das Kind nicht an die Kraft und Geltung derselben gewöhnt wird. Sie können wohl durch Belehrung aufgeheilt werden; aber je mehr das Kind die Erfahrung macht, daß ihr Inhalt keine allgemeine Geltung hat, weil ihm durch Wort und That von allen Seiten widersprochen wird, desto weniger wird ihm die ethische Bedeutung derselben zum Bewußtseyn kommen, desto mehr werden sie ihm herabsinken auf die Stufe bloßer Kenntnisse, die ihm eingeprägt worden und die es im Gedächtniß festhält, ohne sich weiter um den Werth oder Unwerth derselben zu kümmern. Daher wiederum die hohe Wichtigkeit der äußern Umgebung, der Dinge und Menschen, der Zustände und Verhältnisse, unter denen das Kind aufwächst. Wenn in der Schule nicht ein wahrhaft sittlicher Geist weht, wird sie für die ethische Bildung ihrer Zöglinge und somit für wahre Geistesbildung wenig oder nichts leisten; und wo der besten Schule ein sittlich entartetes Familien- und Volksleben gegenübersteht, wird es ihr nur ausnahmsweise gelingen, einen befriedigenden Erfolg zu erzielen. —

In der Aufklärung und Einprägung der ethischen Begriffe begegnen sich die Erziehung des Geistes und die Bildung des Charakters. Denn die ethischen Begriffe sind, wie von selbst erhellt, ohne allen Werth, wenn nicht zugleich das Bewußtseyn ihrer ethischen Bedeutung, d. h. der verpflichtenden Kraft ihres Inhalts geweckt und befestigt wird. Darum muß mit der geistigen überall die sittliche Erziehung Hand in Hand gehen. Sittliche Erziehung und Bildung des Charakters fallen insofern in Eins zusammen,

als der Charakter des Menschen vornehmlich bestimmt wird durch sein ethisches Gepräge, durch seine Stellung in der ethischen Sphäre des Lebens, durch sein Verhalten gegenüber den ethischen Gesetzen und Anforderungen. Wenn wir Geist und Charakter unterscheiden und dem Geiste die ganze intellectuelle Sphäre des Seelenlebens zuweisen, so bleibt für den Charakter neben dem Gefühls- und dem von ihm bedingten Gemüthsleben nur das Triebleben der Seele mit der ihm angehörigen Sphäre des Strebens, Begehrens und Wollens übrig. Mit der Eigenthümlichkeit, welche das Gefühls- und das Triebleben der Seele theils von Natur (durch Abstammung 2c.) besitzt, theils durch die Umstände, die Verhältnisse, den Lebensgang des Einzelnen gewinnt, ist die Eigenthümlichkeit des Charakters gegeben. Aber unter diesen Factoren, aus denen der Charakter hervorgeht, nimmt der Wille eine entschieden hervorragende Stellung ein. Denn sofern er in der Kraft und dem Streben der Seele besteht, ihr Selbst gegenüber ihren einzelnen Empfindungen, Gefühlen, Begierden 2c. geltend zu machen, so beherrscht er, soweit ihm dieß gelingt, sowohl das Gefühls- und Gemüths- wie das Triebleben der Seele. Er vermag allerdings die Gefühle und Gemüthsbewegungen, die Strebungen und Begehrenungen weder in Betreff ihrer Qualität noch ihres Maasses zu ändern, noch sie unmittelbar zu ersticken oder auszutilgen; und darum beruht die Charaktereigenthümlichkeit jedes Menschen auf einer ebenso ursprünglichen Anlage wie sein Seelenleben überhaupt. Aber der Wille vermag den einzelnen Gefühlen, Gemüthsbewegungen, Strebungen sich zu widersetzen, sie in ihren Folgen und Wirkungen zu hemmen, sie aus dem Bewußtseyn zu entfernen, indem er Vorstellungen herbeiruft, welche andre (entgegengesetzte) Gefühle und Impulse wecken. Da er dieß nur mit Hülfe der Vorstellungen, die ihm zu Gebote stehen, auszuführen vermag, so ist es von Wichtigkeit, wie groß das Maass der Bildung des Geistes ist, über das er verfügen kann. Gelingt ihm sein Bemühen, so werden eben damit die Gefühle und Strebungen an sich selbst abgeschwächt. Denn in demselben Maasse, in welchem sie naturgemäss an Einfluß und Stärke gewinnen, je mehr die Seele sie hegt und pflegt, in demselben Maasse verlieren sie an Kraft, wo sie vom Willen bekämpft, von andern Gefühlen und Strebungen zurückgedrängt werden. Der Charakter ist daher nur der Aus- und Abdruck der ethischen Vergangenheit des Menschen, bedingt zwar durch die angeborenen Triebe, Anlagen, Fähigkeiten,

durch die größere oder geringere Ausbildung derselben, durch Lebensverhältnisse und Lebensgang, Gewohnheit und Angewöhnung, aber vor Allem durch die Ausübung der Willenskraft und somit durch die Willensfreiheit. Ohne sie hätte der Charakter nicht nur keinen Werth, sondern auch gar keine Bedeutung. Niemand der weiß was er sagt, spricht vom Charakter eines Steins, eines Pilzes, einer Auster. Jene mannichfaltigen Factoren können hier ein sehr schwankendes, unbestimmtes, unsicheres Facit ergeben, einen Charakter, dessen Kennzeichen in der Charakterlosigkeit besteht; dort umgekehrt zu jener Festigkeit, Schärfe und Deutlichkeit der Umrisse führen, die wir meinen, wenn wir sagen: dieser Mensch ist ein Charakter. Aber im Grunde beruht das Ergebnis ganz und gar auf der Willenskraft und Willensfreiheit. Nur wenn der Mensch durch constante Übung seiner Willenskraft die Selbstbeherrschung bis zur Fertigkeit und Gewohnheit gehoben hat, wird er im Stande seyn, sie unter den wechselnden Umständen und Verhältnissen, gegenüber den mannichfaltigen Impulsen, Erregungen, Affecten sich zu bewahren, und die Bahn, die er eingeschlagen — möge sie zur Tugend oder zum Laster führen — fest und stetig zu verfolgen, — d. h. die Festigkeit seines Charakters zu bewahren. Umgekehrt wird der Mangel an Selbstbeherrschung, die Schwäche der Willenskraft infolge mangelnder Übung und die daraus folgende Herrschaft der einzelnen momentanen Impulse, jenes unsichere, unberechenbare Schwanken zwischen Rechts und Links, jenes Zickzack der Bewegung ergeben, das wir Charakterlosigkeit nennen. —

Sonach hat die Erziehung des Charakters wiederum eine doppelte Aufgabe. Sie hat ebenso sehr auf die Kräftigung des Willens und der vom Gefühl des Sollens ausgehenden ethischen Strebungen wie auf die Schwächung der ihnen widersprechenden Gelüste und Begierden hinzuwirken. Sie hat mithin vor Allem das Gefühl des Sollens selbst zu wecken und zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Denn der Wille wird selbst nur ein sittlicher Wille, er vermag nur in ethischer Richtung zu wirken und in ethischem Sinne seine Macht zu üben, wenn er vom Gefühle des Sollens und von den ethischen Ideen geleitet wird. Allein das Gefühl des Sollens, wie jedes Gefühl, läßt sich nicht unmittelbar hervorrufen; man vermag ihm vielmehr nur mittelbar durch ihm entsprechende Anschauungen und Vorstellungen beizukommen: eine unmittelbare Erziehung der Gefühle (und damit des Gemüths) giebt es nicht. Daher wiederum die große Macht des Beispiels:

schlechte Gesellschaft verdirbt gute Sitten, gute Gesellschaft bessert schlechte Sitten. Das wirksamste Medium der Erziehung des Charakters ist der still und absichtslos wirkende sittliche Geist der Familie, der Gesellschaft, der gesamten Umgebung, in die das Kind gestellt ist.

Allein das geweddeste Gefühl des Sollens und der von ihm geleitete Wille wird doch den Kürzeren ziehen, wo ihm Gelüste und Strebungen von widersprechender Richtung und größerer Stärke gegenüberstehen. Sie werden um so schwerer zu überwinden seyn, je mehr sie von einem heftigen — sanguinischen, cholerischen — Temperamente gesteigert werden. Um den Sieg derselben zu hindern, giebt es nur die obige Alternative: entweder sie selbst so viel wie möglich zu schwächen, oder den Willen so weit zu stärken, daß er sie zu bändigen vermag. Nun entspringen die dem ethischen Wollen und Streben widerstrebenden Gelüste und Begierden theils aus den sinnlichen Trieben, theils aus der zur Selbstsucht gesteigerten Selbstliebe. Die sinnlichen Triebe indeß führen nur zu unsittlichen Strebungen, wo sie von der Selbstsucht in der Gestalt der Genußsucht ergriffen und durchdrungen sind. Im Grunde also ist es nur die Selbstsucht, die dem ethischen Wollen entgegentritt. Aber die Befriedigung der sinnlichen Triebe und Begierden erzeugt leicht von selbst die Genußsucht, weil das Lustgefühl, das mit ihrer Befriedigung entsteht, bei jeder Wiederholung derselben bedeutend erhöht und verstärkt wird. Und jedes Lustgefühl, nachdem es einmal empfunden worden, hat naturgemäß und von selbst das Verlangen seiner Erneuerung zur Folge. Aber wenn es stets nur in derselbigen, qualitativ wie quantitativ gleichen Weise erneuert wird, stumpft es sich — wie durch häufige Wiederholung jedes Gefühl — allmähig ab. Der stetig wiederholte Genuß derselben Speise gewährt uns mit der Zeit nur noch ein sehr geringes Verlangen nach Erneuerung desselben. Ein häufiger Wechsel der Speisen hat dagegen die entgegengesetzte Wirkung. Dasselbe gilt hinsichtlich der Befriedigung des Geschlechtstriebes. Es gilt in wesentlich gleicher Weise von allen Lustgefühlen, auch von denen, welche uns die Befriedigung psychischer Strebungen und Begierden gewährt. Eine stetig wiederholte, sich gleichbleibende Ehrenbezeugung, z. B. das Hutabziehen, die Titulatur x., wird uns mit der Zeit sehr gleichgültig erscheinen und unser Ehrgeiz kaum noch eine Befriedigung, uns selbst kaum noch ein Lustgefühl gewähren.

In Betreff der sinnlichen Triebe und Begierden hat daher die Erziehung einerseits darauf zu achten, daß dieselben im Kinde nicht durch äußere Eindrücke (durch lüsterne Erzählungen u.) gereizt und aufgestachelt werden, andererseits auch positiv einzuwirken und das Kind an Ordnung und Mäßigkeit zu gewöhnen, indem sie ihm nur eine nach Qualität und Quantität möglichst gleichmäßige Befriedigung derselben gestattet. Und in der ersten, freilich nur negativen Weise vermag sie auch auf die psychischen und geistigen Strebungen einen Einfluß zu üben. Es wird ihr, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, möglich seyn, Aufreizungen der Eitelkeit, des Ehrgeizes, der Habgier, Herrschsucht u. vom Kinde fern zu halten. Allein der Erfahrung gemäß reicht doch die größte Vorsicht nicht aus. Je nach der Individualität des Kindes erwachen in ihm früher oder später selbstsüchtige Strebungen dieser Art, sey es daß das berechnete Gefallen an der eignen Person, das berechnete Selbst- und Ehrgefühl u. insolge der Selbstbe- spiegelung zu Gefallsucht, Eitelkeit, Ehrgeiz sich steigert, sey es daß äußere unabwendbare Eindrücke die Selbstsucht aufstacheln. Da genügt dann nicht mehr die Anwendung bloß negativer Mittel: die bloße Nichtbefriedigung oder gar absichtliche Kränkung der Eitelkeit, des Ehrgeizes u. wird vielmehr selten oder nie den gewünschten Erfolg haben. Es muß in positiver Weise das Gefühl der eignen Geringsfügigkeit, Unwürdigkeit, Verdienstlosigkeit geweckt und zum Kampfe gegen die selbstsüchtigen Strebungen aufgerufen werden. Und das kann nur dadurch geschehen, daß das Kind gewöhnt wird, sich nur mit den höchsten Beispielen menschlicher Tugend, Größe und Kraft, Schönheit und Liebenswürdigkeit zu vergleichen. Aber eine solche Gewöhnung wird wiederum nur zu erzielen seyn, wenn das Kind von Personen, Eltern, Lehrern u. umgeben ist, welche es nicht nur auf solche Beispiele hinweisen, sondern auch selbst als Vorbilder menschlicher Vollkommenheit sich ihm darstellen.

Der zweiten Alternative, den Willen unmittelbar so weit zu stärken, daß er allen einzelnen Gefühlen, Gelüsten, Strebungen, Widerstand zu leisten im Stande ist, stellen sich noch größere Schwierigkeiten entgegen. Auch der Wille kann nur durch Übung gekräftigt werden. Nur dadurch daß der Mensch durch constante Übung sich gewöhnt, seinen Trieben und Gelüsten wie den äußeren Impulsen und Anlässen nicht unmittelbar zu folgen, sondern ihnen Widerstand zu leisten, gelangt er zu jener Willens-

stärke, die wir Selbstbeherrschung nennen und deren Maasß die Grundlage der Charakterbestimmtheit bildet. Aber die bloße Uebung stärkt ebenso sehr den selbststüchtigen Eigenthum als den ethischen auf Selbstüberwindung und Selbsthingabe gerichteten Willen. Und doch kommt es darauf an, nur den letzteren zu heben und zu kräftigen. Das einzige directe Mittel, das hier der Erziehung sich darbietet, besteht in der Macht der Eltern und Lehrer, das Kind an Entsagung und Entbehrung zu gewöhnen, indem man ihm die Erfüllung seiner Wünsche, die Befriedigung seiner Gelüste verweigert unter ausdrücklicher Hinweisung auf die Nothwendigkeit, daß der Mensch zu entsagen lernen müsse. Mächtiger sind die indirecten Mittel, welche der Erziehung hier zu Gebote stehen. Es sind vornehmlich die beiden Gefühle der Liebe und der Furcht. Nur um das Gefühl der Furcht zu wecken und durch dasselbe auf Kräftigung des Willens einzuwirken, ist die Strafe ein so unentbehrliches Erziehungsmittel, indem die Furcht vor ihr dem Willen des Kindes zu Hilfe kommt und es abhält, das Verbotene zu thun. Eben darum aber darf sie auch nur in diesem Sinne, d. h. zum Zwecke der Besserung, angewendet werden. Weit wirksamer und zugleich unmittelbar ethischer Natur ist das Erziehungsmittel der Liebe. Möge es Liebe zu Gott oder Liebe zu den Eltern und Lehrern seyn, — wo es gelungen ist, des Kindes Liebe so weit zu gewinnen, daß es aus Liebe thut, was der Geliebte will, da hat die Erziehung gewonnen Spiel. Denn die Liebe zu Dem, was wahrhaft liebenswerth ist, — und das ist nur das Wahre, Gute, Schöne — bildet selbst die Grundlage alles ethischen Strebens, Wollens und Thuns; sie eben ist das Ethos in der Form der Subjectivität, als inneres subjectives Leben. Zur höchsten Stufe wird der Erfolg sich steigern, wo beide Gefühle zusammenwirken, wo die Liebe mit der Furcht und Scheu vor der Kraft, Größe und Würde des Geliebten sich verschmilzt. Denn diese Verschmelzung ergiebt das Gefühl der Hochachtung, der Verehrung, der Ehrfurcht. Und wo dieses Gefühl die Seele des Kindes, wenn auch nur in Beziehung auf einzelne Personen durchdringt, da weckt und stärkt es nothwendig zugleich das Gefühl des Sollens und wirkt mit ihm zusammen leitend, stützend und stärkend auf den Willen. Aber die Anwendung und der Erfolg dieses mächtigsten Erziehungsmittels ist leider an die Bedingung geknüpft, daß der Erzieher persönlich auf einer hohen Stufe ethischer Würde stehe, weil er nur unter dieser Bedingung die

Liebe und Verehrung des Kindes sich zu erwerben vermag. Es hilft auch nichts, an die Stelle des menschlich unvollkommenen Erziehers das schlechthin vollkommene Wesen Gottes gleichsam einschleiben zu wollen. Denn einmal wirkt in der Seele des Kindes jede, auch die lebendigste Vorstellung in weitaus geringerem Maße als die gegebene gegenständliche Anschauung. Sodann aber wird überhaupt alle religiöse Belehrung, alles Bemühen das religiöse Gefühl zu wecken und den Glauben an Gott zu beleben, nur so weit von pädagogischer Wirkung seyn, als mit ihm die Furcht und Liebe Gottes in der Seele des Kindes geweckt und belebt wird. Und dieß wird schwerlich gelingen, wo dem Lehrer die Religion nur Dogma ist, wo in seinem Wesen und Benehmen von wahrer Gottesfurcht und Gottesliebe, d. h. von wahrer Sittlichkeit wenig oder nichts sich zeigt; die Größe des Erfolgs wird vielmehr genau bedingt seyn durch die Höhe wahrer Religiosität, auf welcher der Erzieher steht. —

Gleichwohl hängt vom Willen und seiner Richtung und Stärkung der Gesamterfolg aller Erziehung ab. Denn auch die Uebung der intellectuellen Fähigkeiten wird nur zu wahrer Geistesbildung führen, wenn das Kind nach geistiger Bildung selber strebt, geistig gebildet seyn will. Wo dieser eigne Wille fehlt, wo er nicht geweckt und befestigt werden kann, wird der Gewinn der Uebung des Intellects sehr bald wieder verloren gehen, weil er nur durch Fortübung bewahrt werden kann, und weil das Kind, das jenen Willen nicht hat, alsobald alle weitere Uebung aufgeben wird, sobald es der Hand des Erziehers entwachsen ist. In noch höherem Grade gilt das Gleiche von der Erziehung des Charakters. Und da der Wille an und für sich durch keine Macht äußerer Einwirkung geweckt und bestimmt noch gebrochen werden kann, so kann man sagen, daß alle Erziehung im Grunde nur Anleitung zur Selbsterziehung sey. Diese Anleitung ist beim Kinde nur darum von leichterem und größerem Erfolg als beim Erwachsenen, weil auch der Wille, wie jede psychische Kraft, nur durch Uebung stark wird, an Energie und Ausdauer gewinnt und daher im Kinde relativ schwächer ist als im Erwachsenen. Aber trotz dieses Vortheils wird die Erziehung ihr Ziel verfehlen, wo der Wille, nachdem er durch Uebung seine volle Stärke erreicht hat, eine Selbstentscheidung fällt, die dem Zwecke der Erziehung widerspricht.

2. Die Erziehung des Erwachsenen.

Man sagt: das Leben erzieht den Menschen, und versteht darunter den Einfluß, welchen die Umstände und Verhältnisse, die Dinge und Personen, in und mit denen er lebt, Naturereignisse, historische Begebenheiten und Handlungen andrer Menschen, die ihn betreffen, kurz seine s. g. Schicksale auf die Entwicklung seines Geistes, die Bildung seines Charakters ausüben. Und gewiß, wenn es überhaupt eine Erziehung des Erwachsenen giebt, so kann sie nur auf diesem Einfluß beruhen. Aber man vergißt, daß schon diese „Schicksale“, zum großen Theil wenigstens, nachweisbar durch seinen eignen Willen, sein Thun und Lassen, bedingt und vermittelt sind, und daß es, wo sie ihn ohne sein Zuthun treffen, von ihm abhängt, welche Stellung er ihnen gegenüber einnehmen, wie er sie ertragen, benutzen, verwerthen will. Jedenfalls werden sie keinen erziehenden Einfluß auf ihn üben, wenn er sich nicht erziehen lassen will. Was schon vom Kinde gilt, gilt in noch strengerem und ausschließlicherem Sinne vom Erwachsenen: alle Erziehung ist im Grunde Selbsterziehung.

Man meint wohl, wenn man Menschen, die man als Jünglinge gekannt hat, in höherem Alter wieder begegnet und sie demnach verändert findet, daß man nur mit Mühe sie wiedererkennt: das Leben habe diese große Veränderung hervorgebracht. Und allerdings geschieht es ja nicht selten, daß der Jüngling, der von Eitelkeit, Hochmuth, Ehrgeiz, Herrschbegier gebläht, mit schwellenden Segeln auf die See des Lebens hinausfährt, im Hafen angelangt, als ein stiller, bescheidener, anspruchsloser Mann erscheint; oder daß wir im Manne ganz andre religiöse und politische Ueberzeugungen antreffen, als den Jüngling beseelten. Aber sehen wir näher zu, so war es sicherlich nicht der Einfluß der äußern Umstände und Verhältnisse u., der ihn so verändert hat, sondern er hat sich selbst verändert: er selbst hat seine Ansprüche herabgespannt, seine Ansichten aufgegeben, weil er erkannt hat, daß sie unbegründet waren; er selbst hat seine Eitelkeit, seinen Hochmuth abgethan, weil er zu besserer Selbsterkenntniß gelangt ist; — kurz das Leben hat ihn erzogen, weil er sich erziehen lassen wollte, weil er die Erfahrungen, die er gemacht, auf sein eignes Selbst bezogen, sie mit seinem Wesen, seinem Glauben und Meinen, seinem Streben und Begehren, seinen Gaben und Fähigkeiten verglichen, und das Ergebniß in seinen Willen, seine Selbstbestimmung aufge-

nommen hat. Wo die erscheinende Veränderung nicht auf solcher Selbstveränderung beruht, da wird die neue Ueberzeugung, die Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit entweder bloße Maske, oder nur die oberflächliche Stille erzwungener Resignation seyn, unter welcher noch immer der alte Sinn, das alte Streben fortwirkt und die Seele um so heftiger bewegen wird, je größere Opposition es findet. Und selbst diese Stille der Resignation ist nicht bloß durch die äußern Lebenserfahrungen hervorgerufen, sondern im Grunde ein Erfolg der Selbsterziehung. Denn alles Resigniren ist ein Act des Willens, der den Strebungen und Begehungen entgegentritt und sie im Innern der Seele sich zu verbergen zwingt. Wo solche Acte der Selbsterziehung nicht eingreifen, da wird das Leben, wie auch immer es sich gestalten möge, die Irrthümer, Fehler und Schwächen der Jugend nicht nur nicht bessern, sondern im Gegentheil sie heben und ausbilden. Wie oft begegnen wir daher jenen widerlichen alten Weibern und greisenhaften Geden, welche die von jugendlicher Blödigkeit noch einigermaßen verdeckte Gefallsucht und Eitelkeit unverhüllt und unverschämt zur Schau tragen; wie oft begegnen wir Greisen, deren jugendliches Streben nach Besitz, nach Macht und Ansehen zu widersinnigem Geiz, zu erbarmungslosem Despotismus sich verknöchert hat! Wie oft begegnen wir unheilbaren Fanatikern eines religiösen oder politischen Vorurtheils, verunglückten Dichtern, Künstlern, Gelehrten, welche keine Lebenserfahrung zu überzeugen vermag, daß ihr Glaube ein Irrthum ist, daß sie in der Schätzung ihres Talents, in der Wahl ihres Berufs sich vergriffen haben! —

Aber freilich die Selbsterziehung ist keineswegs ein rein spontanes, willkürliches Thun, nicht eine unbedingte, keiner äußern Vermittelung und Anregung bedürftige Umschaffung. Wie der Mensch zur Entwicklung seines Wesens überhaupt, zur Ausbildung seines Geistes und Charakters, der fortwährenden Uebung seiner Kräfte und damit eines gegebenen Stoffes, äußerer Reize und Impulse bedarf, so ist auch die Selbsterziehung und ihr Erfolg durch die äußern Umstände bedingt. Jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit, d. h. ein Product innerer Wirkungen und äußerer Einwirkungen, die Resultante sich begegnender Kräfte und Bewegungen. Jeder Mensch ist aber auch ein Product seiner selbst, weil der eine jener Factoren sein eigener Wille ist, und weil er daher immer selbst seyn will und durch sich selbst ist, was die Verhältnisse und Umstände aus ihm machen. Auch wo er an-

scheinend von ihnen überwältigt wird, wo er nur wider Neigung und Lust sich ihnen fügt, ist es doch sein eigener Wille, der sie obwalten und ihren Einfluß auf sein Wesen geltend machen läßt. Nur insoweit ist mithin die Bildung seines Geistes und Charakters von außen bedingt, soweit er außer Stande ist, die Umstände und Verhältnisse, welche mit seinen eignen Kräften, seinem eignen Streben und Wollen zur Entwicklung seiner Persönlichkeit zusammenwirken, sich selber zu wählen und nach Gutdünken zu bestimmen. Er muß sie nehmen wie er sie findet, er muß sie wirken lassen wie sie ihrer Natur nach wirken können; er muß sie als Mittel benutzen, und wie ungenügend sie auch seyn mögen, er kann nicht mehr aus ihnen machen als ihre Natur gestattet: das ist sein Schicksal, dem er sich nicht entziehen kann. Aber dieß Geschick bedingt nur den Höhepunkt der Entwicklung seines Wesens: nur in quantitativer Beziehung, in Betreff des Grades der Ausbildung, den seine Kräfte und Fähigkeiten erreichen, ist er von ihm abhängig; in qualitativer Beziehung, in Betreff der Richtung seiner Kräfte, der Zielpunkte und Gegenstände seines Strebens, und somit in der Hauptsache, in ethischer Beziehung, ist sein Wille die entscheidende Macht, welcher die äußern Verhältnisse nur dienen, wenn und wie er sich ihrer bedienen will.

So hängt es zunächst vom Menschen selbst ab, welche Arbeit er sich wählen, welchem Berufe er sich widmen will. Wie wichtig diese Wahl ist, bedarf keines Nachweises. Entspricht sie seinen Anlagen und Fähigkeiten, so wird die Berufsarbeit zu einem mächtigen Mittel der Uebung und damit der Ausbildung seiner Kräfte. Der Müßiggang ist nur darum aller Laster Anfang, weil er die geistige wie sittliche Entwicklung des Menschen hemmt, die gewonnene Bildung schwächt. Freilich kommt es darauf an, wie die Arbeit vollzogen wird, ob mit Eifer, Fleiß und Gewissenhaftigkeit, oder flüchtig und nachlässig. Aber dieses Wie hat der Mensch ebenfalls in seiner Gewalt. Und wenn auch der äußere Erfolg dem Aufwande von Zeit und Mühe nicht entspricht, die rechte Arbeit, welcher Art sie auch sey, belohnt sich selbst durch die Uebung der leiblichen und geistigen Kräfte, durch die Stärkung des Willens zu ausharrender Festigkeit und muthvollem Kampfe. Darauf beruht die Würde der Arbeit, ihre ethische Bedeutung. Darum ist die Arbeit die natürliche Bedingung menschlicher Subsistenz und Existenz. Selbst wo die Umstände den Einzelnen nöthigen, einer Thätigkeit sich zu unterziehen, die seinen Neigungen

und Anlagen nicht entspricht, kann und wird daher jener Lohn treuer Berufserfüllung und eifriger Arbeitsamkeit nicht ausbleiben; im Gegentheil er wird sich insofern erhöhen, als die Kraft der Selbstüberwindung durch Uebernahme und Ausführung solcher Arbeit nur gestärkt werden kann. Der ausharrenden Strebsamkeit und der entschiedenen Begabung wird es ohnehin stets gelingen, einen entsprechenden Wirkungskreis sich zu erobern. —

Die hohe Bedeutung, welche das Familienleben für die Entwicklung und Bildung des Kindes hat, sinkt zwar in demselben Maße, in welchem das Kind zur Selbstständigkeit heranreift. Immer aber bleibt auch für den Erwachsenen das Band, das ihn mit Eltern und Verwandten verknüpft, ein Mittel der Selbsterziehung, eine Schule des Gehorsams, der Geduld und Nachsicht, der Verträglichkeit und Eintracht, ein Sporn zur Thätigkeit, wo die Unterstützung von Eltern und Geschwistern durch die Verhältnisse gefordert ist. Wichtiger allerdings wird für den Erwachsenen das neue Familienleben, das er selbst sich gründet. Die Ehe ist ein mächtiges Mittel der Selbsterziehung (und auch deshalb wiederum ist die Monogamie eine ethische Nothwendigkeit). Keine Einwirkung ist anregender, bildender, förderlicher, keine Situation läßt sich erfolgreicher für die Bildung des Geistes und Charakters verwerthen, als das stetige, continuirliche Zusammenleben mit Einem und demselben Individuum. Die Differenz der Geschlechter, die den Zweck gegenseitiger Ergänzung und Ausgleichung hat, erhöht noch die Bedeutung desselben. Nirgend geben sich die Schwächen und Mängel des Geistes und Charakters deutlicher kund, als in einer solchen Gemeinschaft des ganzen Daseyns; nirgend tritt ihre Wirkung dem Menschen klarer vor Augen. Denn die Wirkung, die sein Benehmen auf den Ehegatten übt, der Widerklang, den all sein Thun und Lassen in der Seele des Andern findet, vergegenständlicht ihm gleichsam seinen eignen Charakter und übt eine beständige Kritik über ihn. Die Ehe ist daher ein Spiegel, der uns fortwährend unser eignes Bild vorhält, eine Anleitung zur Selbsterkenntniß, wie sie kein andres Verhältniß darbietet. Ja dieser Spiegel zeigt uns nicht nur unser eignes Bild in der Gesamtheit seiner großen wie kleinen Züge, er zeigt uns zugleich auch die tiefe innige Beziehung des Menschen zum Menschen, die geheime solidarische Verbindung und Verbindlichkeit der Menschen untereinander. Denn die Tugenden und Laster des einen Ehegatten treffen den andern so unmittelbar, so scharf und einschneidend

in ihren Wirkungen und Folgen, als wären sie seine eignen; er muß sie ertragen und vertreten, als wären sie von ihm selbst ausgegangen; er muß sich die Schuld daran beimeessen, weil er sie zu hindern suchen mußte und weil es auch da, wo er dieß nicht vermag, immer seine Schuld bleibt, eine solche Ehe geschlossen zu haben.

Erweitert sich die Ehe zum Paternitätsverhältniß, so wird ihre Bedeutung noch gesteigert. Die Charaktereigenthümlichkeiten, Vorzüge wie Mängel der Kinder wiederholen meist in leicht erkennbarem Abdruck die starken wie schwachen Seiten der Eltern. Die Erziehung der Kinder, die Unterstützung derselben in Bekämpfung ihrer Fehler, in der Ausbildung ihrer Intelligenz, in der Kräftigung ihres Willens, ist eine beständige Anleitung zur Selbsterziehung der Eltern; nur wo letztere die gleichen Fehler und Schwächen in ihnen selbst mit Erfolg überwinden, Energie und Selbstbeherrschung zeigen, werden sie im Stande seyn auf die Kinder pädagogisch einzuwirken. Endlich giebt es keinen stärkeren Impuls zur Selbsterziehung als die Liebe, sowohl die man selbst im Herzen trägt als die man von Andern erfährt. Letztere spornt uns, ihrer würdig zu werden; jene treibt uns, in Selbstüberwindung dem Geliebten zu dienen, unsre Mängel und Fehler zu bekämpfen, damit sie ihn nicht verletzen, unsere Gaben und Vorzüge auszubilden, damit er sich an ihnen erfreue. Kurz wer sich selbst erziehen und erziehen lassen will, findet in dem ehelichen und elterlichen Verhältniß eine mächtige Hülfe. Aber freilich ist es eben darum nicht gleichgültig, welcher Art der Ehegatte und unser Verhältniß zu ihm sey. Die Wahl des Ehegatten ist selbst ein pädagogischer Act, ein Zeugniß, in welchem Sinne wir uns selbst erzogen haben und erziehen lassen wollen. —

Das Gleiche gilt von den Freundschaften, die wir schließen. Man kann zwar seine Freunde, seinen geselligen Umgang nicht beliebig wählen: die Umstände und Verhältnisse, Lebensstellung, Beruf, Familienverbindungen, weisen einen Jeden auf eine mehr oder minder beschränkte Anzahl von Menschen an; nur unter ihnen kann er sich Freunde erwerben, weil er nur sie näher kennen zu lernen vermag. Aber diese Beschränkung schadet im Allgemeinen wenig oder nichts. Denn das Streben, sich in höhere Kreise, in die Bekanntschaft und den Umgang ausgezeichneten Männer einzudrängen — gesetzt auch, daß es nicht aus Eitelkeit, sondern

aus dem Triebe nach Selbstbildung entspringt, — erfüllt seinen Zweck nicht. Je ferner der Eindringling ihnen steht, je weniger seine Fähigkeiten, sein Bildungsstandpunkt, seine Verhältnisse, Gewohnheiten, Interessen mit den übrigen sich berühren, desto geringer wird die gehoffte Wirkung seyn, auch wenn er ihrem Einflusse sich willig darbietet. Denn nicht jeder beliebige Stoff, sondern nur dasjenige Material, das Jeder je nach der Eigenthümlichkeit seines Wesens und der Stufe seiner Bildung sich zu assimiliren vermag, läßt als Mittel der Selbsterziehung sich verwerthen. Und nur da wird die Bekanntschaft zur Freundschaft, die Freundschaft zu einer festen, innigen, einflußreichen Verbindung, wo sie nicht nur in einer innern, ergänzenden und ausgleichenden Uebereinstimmung der Naturen wurzelt, sondern auch an gemeinsamen Lebensbeziehungen und Lebensinteressen einen Stoff ihrer Bethätigung findet: nur da wird sie zu einem „Gut“ (wie Schleiermacher mit Recht sie nennt), d. h. nur da wird sie für Jeden, der sich bilden lassen will, zu einem höchst wirksamen Medium der Geistes- wie der Charakterbildung. Aber eben deshalb wiederum ist es nicht gleichgültig, mit welchen Menschen wir in freundschaftlichem Verhältniß, in geselligem Umgang stehen. Die Wahl der Freunde und Genossen ist vielmehr ebenfalls bereits ein Act der Selbsterziehung, ein Ausdruck des Sinnes, in welchem wir uns selbst erziehen haben und erziehen lassen wollen.

Der Kreis unsrer Freunde und Genossen verläuft sich unmittelbar in den größeren Kreis des Gemeindeverbandes und weiter des Volks- und Staatsganzen, dem wir angehören. Dem Einflusse, den die öffentlichen Zustände, die herrschenden Sitten und Gebräuche, Verfassung und Gesetzgebung, der s. g. Zeitgeist und die öffentliche Meinung auf uns üben, kann sich Keiner entziehen. Selbst indem er sich ihm widersezt, indem er die herrschenden Sitten, Tendenzen, Ideen bekämpft, übt eben dieser Kampf unmittelbar und unvermeidlich eine Rückwirkung auf seinen Geist und Charakter, die darum nicht weniger in's Gewicht fällt, weil sie meist unbemerkt und unmerklich sich vollzieht. Es kann mithin nur darauf ankommen, wie und in welchem Sinne wir jenen unentfliehbaren Einfluß zu unsrer Selbsterziehung zu benutzen und zu verwerthen suchen, — d. h. in welchem Sinne und Maße wir uns selbst an den öffentlichen Angelegenheiten theilnehmen. Denn die gänzliche Theilnahmlosigkeit, weit entfernt, uns ihrem Einflusse

zu entrücken, macht uns nur zum passiven Stoff, der jedes Geprägs um so rascher und tiefer aufnehmen wird, je mehr er sich bloß leidend verhält. Wir müssen daher dem andringenden Einfluß selbst entgegenkommen; wir müssen ein reges Interesse, einen lebendigen Antheil an den öffentlichen Angelegenheiten, an den Zuständen von Gemeinde, Volk und Staat nehmen; aber wir müssen ihn nehmen im Interesse unsrer Selbsterziehung. Denn „Bessere zuerst Dich selbst, wenn Du Andre bessern willst,“ ist ein Satz, den Erfahrung und Nachdenken gleichmäßig bestätigen, weil er in der Natur des Menschen selbst gegründet ist, d. h. weil er darauf beruht, daß es im Grunde keine andre Besserung als Selbstbesserung giebt und die wirksamste Anleitung zur Besserung unsrer selbst wie Anderer das gute Beispiel ist. Wiederum also ist die Stellung, die wir uns zu Gemeinde, Staat und Kirche, zu den Aufgaben, Bestrebungen und Zielpunkten der Zeit geben, selbst bereits ein Act der Selbsterziehung, ein Zeugniß, wie und in welchem Sinne wir uns selbst erziehen wollen, in welchem Sinne wir unsre eigne Lebensaufgabe gefaßt, Wesen und Bestimmung des menschlichen Daseyns verstanden haben. —

Aber, wird man einwenden, was hilft diese angebliche Selbsterziehung und wie kann überhaupt von ihr die Rede seyn, wenn doch das ernsteste Bemühen das Ausbrausen der Affecte und Leidenschaften nicht zu verhüten, sie nicht zu bändigen und das Gleichgewicht der Seele herzustellen vermag, weil sie offenbar nicht bloß von der Seele, sondern von einer heftigen Erregung des Nervensystems, über welche der Geist keine Macht hat, ausgehen oder doch begleitet sind. Wir geben die scheinbare Tristigkeit des Einwands zu; aber sie ist in Wahrheit doch nur eine scheinbare. Denn betrachten wir die Entstehung und den Entwicklungsproceß des Affects, der leidenschaftlichen Aufregung, z. B. des Zorns, genauer, so finden wir, daß keineswegs sofort im selbigen Augenblick, in dem wir eine schwere Kränkung, Beleidigung, Verletzung unsres Selbstgefühls erfahren, unser Zorn auch in vollen Flammen steht, daß er vielmehr, wenn auch rasch, doch nicht unmittelbar sich entzündet und nur allmählig bis zu solcher Höhe sich steigert, daß unsre Besonnenheit und Selbstbeherrschung schwindet. Jedenfalls zeigt sich anfänglich noch nichts von jener Nervenirregung, von Herzklopfen und Blutandrang, von Zittern der Hände, Beben der Stimme, Wogen des Auges u., worin die Mitleidenschaft des Hirns und

Nervensystems sich kundgiebt. Der Affect muß erst eine gewisse Stärke, die Aufregung der Seele durch die Vorstellung der widerfahrenen Kränkung einen gewissen Grad von Heftigkeit erreicht haben, ehe sie auf das Nervensystem sich übertragen kann, und darüber muß nothwendig einige Zeit verstreichen. Bis dahin also hindert uns keine Nervenreizung, der kränkenden Vorstellung und ihrer aufregenden Wirkung die Kraft des Willens entgegenzusetzen und sie durch Herbeirufung andrer Vorstellungen zu schwächen. Im ersten Augenblick sind wir daher auch stets im Stande, unsern Zorn in Schranken zu halten, namentlich wenn wir uns an Selbstbeherrschung gewöhnt, unseren Willen geübt haben. Fehlt hingegen die Übung gänzlich, haben wir uns von jeher durch unsere Gefühle und Affecte beherrschen lassen, so wird allerdings die Erregung der Seele rasch so hoch steigen, daß sie auch das Nervensystem in Mitleidenschaft setzt. Zuerst wird das Gehirn ergriffen, von ihm aus erst das übrige Nervensystem und der nervus sympathicus; von diesem gehen dann die Rückwirkungen auf das Gefäßsystem, auf die sensiblen und insbesondre auf die motorischen Nerven des Rückenmarks und Gehirns aus; und diese Rückwirkungen vornehmlich sind es, welche nicht nur jene heftigen krankhaften Körperbewegungen auslösen, sondern auch auf das Empfindungs- und Perceptionsvermögen der Seele einwirken, die Perceptionen verdunkeln, der Vorstellungen verwirren, und so schließlich jenes höchste Stadium leidenschaftlicher Aufregung hervorrufen, in welchem wir kein bestimmtes Bewußtseyn mehr von unserm Thun und Lassen haben. Damit ist auch erst jene Höhe der Nervenirregung eingetreten, über welche der Wille keine Macht besitzt und welche nur mit der Zeit, mehr durch den Einfluß organischer Reactionen als psychischer Gegenwirkungen gesänftigt wird. (So stellt der berühmte Holländische Professor der Physiologie und Seelenheilkunde J. L. C. Schröder van der Kolk den Proceß der Steigerung der Affecte bis zur Unzurechnungsfähigkeit dar: „Seele und Leib in Wechselbeziehung zu einander. Sechs Vorträge“ u. Braunschweig, 1865, S. 177 ff. Vgl. Domrich a. a. D. S. 331). Sonach aber bestätigt der obige Einwand bei genauerer Erörterung der Sache nur die Nothwendigkeit der Selbsterziehung, die Nothwendigkeit, unseren Willen in der Beherrschung unsrer Gefühle und Affecte zu üben, und ihn dadurch so weit zu stärken, daß er auch dem ungünstigsten (cholertischen) Temperamente gegen-

über und unter den schwierigsten Umständen seine Aufgabe zu erfüllen vermag. —

In irgend einem Sinne muß der Mensch sich selbst erziehen. Es ist eine Nothwendigkeit, der er auf keiner Weise enttrinnen kann, weil sie tief in seiner eignen Natur liegt. Denn so gewiß er ein Mensch ist, so gewiß ist er seiner Natur nach ein Selbst im oben entwickelten Sinne des Worts, und so gewiß er seine menschliche Wesenheit nicht beliebig abändern kann, so gewiß kann er seine Selbstheit nicht aufgeben noch aufheben. In seiner Selbstheit aber liegt unmittelbar, daß er wollen, d. h. sich selbst bestimmen muß: auch die Aufgebung des eignen Selbst wäre nur möglich durch einen Act der Selbstbestimmung. Wenn er mithin auch ganz wie das Thier nur den Regungen und Impulsen des Augenblicks folgen, ganz sinn- und zwecklos in's Blaue hineinleben oder doch nur vom Willen Anderer, von den äußern Umständen sich bestimmen lassen wollte, — es wäre doch immer sein Wille, ein solches Leben zu führen, es wäre sein Wille, keinen Zweck, keine Lebensaufgabe sich zu setzen, es wäre sein Wille, keinen Willen haben zu wollen. Denn so gewiß er das Gegentheil wollen kann und naturgemäß (wie das Benehmen des Kindes beweist) sich dazu gedrungen fühlt, so gewiß ist dieß völlig passive Verhalten nur Ausdruck seiner Selbstbestimmung.

Die f. g. Menschenkenner werden freilich gegen diesen Satz protestiren und auf die angeblich erfahrungsmäßige Schwäche des menschlichen Willens sich berufen. Allein wie schwach auch immer der Wille (die Kraft der Selbstbeherrschung) der meisten Menschen erscheinen mag, — so viel steht thatsächlich fest, daß diese Schwäche niemals bis zu völliger Willenlosigkeit herabsinkt; im Gegentheil, gerade die schwächlichsten, charakterlosesten Personen, tränkliche Kinder, launenhafte Weiber, zeigen bei einzelnen Gelegenheiten, oft in den kleinlichsten Dingen, einen unüberwindlichen Eigenwillen. Jedenfalls kann kein Mensch ermessen, wie groß das Maaß seiner Willenskraft und des menschlichen Willens überhaupt sey; in keinem einzelnen Falle, in welchem er vermeintlich der Schwäche seines Willens erlegen ist, kann er wissen, ob das Maaß desselben nicht vollkommen ausgereicht hätte, wenn er ihn eben nur ganz und voll hätte anwenden wollen. Denn alles Wollen ist zugleich ein Wollen-wollen, weil eine Selbstentscheidung des Willens, ein Entschluß des Selbstes, sich selbst, d. h. seinen Willen, geltend zu

machen: der Wille rein als solcher ist eben das Selbst selber; nur weil der Mensch will, ist er ein Selbst, und weil er ein Selbst ist, will er. Hier liegt das Räthsel der menschlichen Natur und seine Lösung, hier die Hoheit und die Niedrigkeit des Menschen: seine Hoheit ist ihm in seiner Bestimmung zum Geschenk gegeben, er braucht sie nur zu ergreifen (zu wollen); seine Niedrigkeit dagegen ist Selbsterniedrigung, weil ein Nichtwollen dessen, was er wollen kann und soll.

So gewiß nun aber Wollen und Selbstseyn in Eins zusammenfallen — was eben nur besagt, daß jedes Wollen wie jedes Nichtwollen ein Act der Selbstbestimmung ist, — so gewiß ist jeder Act der Selbstbestimmung zugleich ein Act der Selbsterziehung. Der Mensch muß mithin sich selbst erziehen, weil er nicht umhin kann, zu wollen und zu handeln. Sein Wille ist ein gegebener, nicht zu beseitigender Factor der Bildung seines Geistes und Charakters, und damit seines Schicksals. Allerdings nur Ein Factor, mit welchem zwei andre Factoren: das gegebene Maaf seiner Vermögen, Anlagen, Fähigkeiten, und die gegebene Bestimmtheit der äußern Verhältnisse, zusammenwirken; — nur aus dem Mit-, Auf- und Gegeneinandewirken aller drei Factoren resultirt die besondre Gestalt des Geistes und Charakters, welche wir die Persönlichkeit des Menschen nennen. Aber in ethischer Beziehung, in Beziehung auf den Kern der Persönlichkeit, auf die Gesinnung des Menschen, besitzt der Factor des Willens ein entscheidendes, nicht zu beseitigendes, weil in der menschlichen Natur gegründetes Uebergewicht über die beiden andern Factoren. Was wir Gesinnung nennen, ist das Resultat, das auf jeder Entwicklungsstufe des Menschen aus der gewonnenen Bildung des Geistes wie des Charakters, aus dem Zusammenwirken beider Seiten der Persönlichkeit hervorgeht. Die Gesinnung spiegelt daher ebenso sehr die Ansichten, Meinungen, Ueberzeugungen des Menschen wie die Richtung, die Motive und Zielpunkte seines Strebens und Wollens ab: denn eben aus der gegenseitigen Bedingtheit des Erkennens (Wissens — Glaubens) und des Wollens entspringt sie. Insofern ist sie der Kern der menschlichen Persönlichkeit. Eben darum aber erhält sie ihr besondres Gepräge durch das Verhalten des Menschen zu den ethischen Ideen; und dieß Verhalten ist wesentlich durch den Willen bedingt. Denn die ethischen Ideen bilden einerseits den höchsten Inhalt der menschlichen Erkenntniß, und

der Höhepunkt dieser Erkenntniß bezeichnet die Bildungsstufe des Geistes. Andererseits aber gelangt der Geist zu dieser Erkenntniß nur, wenn der Wille, dem Gefühl des Sollens folgend, den Inhalt der ethischen Ideen als das Sehnsollende anerkennt und realisiert. Denn erst dadurch erhält ihr Inhalt selber Realität: ohne den Willen und seine Thaten haben sie kein reelles gegenständliches Daseyn, und bilden insofern nicht die objective Seite wahrer Erkenntniß, sondern gleichen bloßen Ergebnissen der Reflexion, subjectiven Vorstellungen, Producten der schwärmerischen Einbildungskraft. —

Fünfter Abschnitt.

Die Seele in ihrem Verhältniß zu Gott.

Wie der vorige Abschnitt nur die psychologischen Grundlagen, auf denen die Ethik fußt, nachweisen und daher nur das Fundament legen sollte, auf welchem die Ethik weiter zu bauen hat, so kann und soll dieser letzte Abschnitt nur die psychologische Seite der Religion und auch von ihr nur die Grundelemente darlegen, welche die Religionsphilosophie aufzunehmen, zur wissenschaftlichen Erörterung des Wesens der Religion zu verwenden und damit erst genauer zu bestimmen hat.

Der Mensch in den von uns dargelegten Hauptmomenten seines Wesens, in der wunderbar zweckmäßigen Construction seines Leibes, in dem Verhalten desselben zur Seele; in seiner Geistigkeit, Willensfreiheit und ethischen Bestimmung, in seiner Befähigung zur Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, und in seiner auf diesen Momenten seines Wesens ruhenden Vernunftbegabung (deren Begriff die Erkenntnistheorie und resp. die Ethik zu erörtern hat), ist an und für sich, objectiv, der klarste Beweis für das Daseyn Gottes, dessen Evidenz jedem unbefangenen Denker von selbst einleuchtet. (Wir haben denselben in seine einzelnen Momente zerlegt und an einem andern Ort, „Gott und die Natur“, des Näheren entwickelt). Der Mensch, eben weil er der Religion von Natur fähig ist, trägt aber auch zugleich subjectiv ein lebendiges Zeugniß für das Daseyn Gottes in sich selbst; ja es giebt im Grunde gar keinen andern Beweis dafür, als die Gewißheit und Evidenz, die in seiner eignen Seele ruht und durch die objectiv gegebenen Gründe für den Glauben an Gott ihm nur zum klaren Bewußtseyn kommt. Die Psychologie hat zwar die objective Wahrheit dieses Glaubens weder zu erörtern noch nachzuweisen, sondern nur den subjectiven Grund desselben in der Natur der menschlichen Seele aufzudecken. Aber je klärer es ist, daß die

objectiv Wahrheit nicht ergriffen werden kann ohne einen subjectiven Grund ihrer Gewißheit, um so wichtiger wird die psychologische Frage, wo diese Gewißheit liegt: in welchem Vermögen der Seele wurzelt sie, auf welchem Wege wird sie zur bewußten Ueberzeugung, die als solche nicht bloß die Gewißheit vom Daseyn, sondern auch eine Vorstellung (Erkenntniß) vom Wesen Gottes nothwendig in sich faßt. —

Der religiöse Glaube, d. h. die Religion in der Form persönlicher Ueberzeugung und ihre allgemeine Verbreitung, ist eine unbestreitbare Thatsache. So viel einzelne Atheisten es vielleicht geben mag, — es giebt nicht und gab nie ein atheistisches Volk, ein atheistisches Zeitalter, wenigstens ist noch keines nachgewiesen. Wie Recht und Sitte, obwohl in der verschiedensten Fassung und in den verschiedensten Stadien der Entwicklung, doch überall Geltung haben, so, scheint es, kleidet sich auch die Religion zwar in die verschiedensten Formen, sie hängt sich an den verschiedensten, oft anscheinend absurden Inhalt, aber nirgend fehlt sie ganz.*)

*) Zu den Dogmen des Darwinismus gehört consequenter Weise die Annahme, daß der Mensch, weil er ursprünglich Thier sey, auch ursprünglich kein Organ, weder Gefühl noch Sinn noch Motiv, für die Religion besitze. Es liegt mithin den Darwinianern daran, Völker nachzuweisen, denen alle Religion, weil alle religiösen Vorstellungen mangeln. Wie unsicher jeder solcher Nachweis ist, wie sehr man durch oberflächliche Berichte von Reisenden über die Frage, um die es sich handelt, getäuscht werden kann, zeigt der bekannte Fall mit den Zulu-Kaffern. „Capitain Gardiner theilte 1835 ein Gespräch mit einem Zulu-Kaffer mit, aus dem hervorging, daß die Zulus nichts von einer göttlichen Macht wußten. (Und lange wurde ihnen daher alle Religion abgesprochen.) Später studirte Dr. Callaway denselben Gegenstand, und legte die Resultate seiner Forschung in dem interessanten Werke: *The Religious System of the Amazulu*, Natal, 1868—70, nieder. Er hatte sich eine genaue Kenntniß der Zulu-Sprache erworben und das Vertrauen der Leute gewonnen, was für seinen Zweck ebenso wichtig war wie die Kenntniß ihrer Sprache. Danach haben sie nicht nur vage religiöse Vorstellungen, sondern einen bestimmten Namen für das höchste Wesen; und dieser Name kommt nach Blenk (Vergleichende Grammatik der südafrikanischen Sprachen, § 380 f.) nicht bloß bei den Zulus, sondern auch bei mehreren verwandten Stämmen vor, und bezeichnet nicht bloß den Stammvater der Menschheit, sondern auch den Schöpfer aller lebendigen Wesen. Aus den sprachvergleichenden Bemerkungen Blenk's geht mit Sicherheit hervor, daß alle die vielen Völker des großen südafrikanischen Stammes und damit ein großer Theil der Bevölkerung Afrika's den Begriff eines höchsten Wesens vollkommen haben. Wie diesen Völkern, so hatte man früher auch den Hottentotten alle Religion aberkannt; aber auch letztere besitzen ein eignes Wort für das „höchste Wesen“

Schon diese Analogie zwischen den ethischen Ideen und den religiösen Vorstellungen läßt vermuthen, daß auch ihre psychologischen Grundlagen nahe an einander gränzen werden. Dazu kommt, daß die religiöse Vorstellung überall, wo sie zu einiger Ausbildung gelangt ist, zugleich als höchste ethische Idee auftritt. Ueberall wo Religion und Sittlichkeit über die untersten Stufen ihrer Entwicklung sich erhoben haben, bezeichnet der Gottesbegriff das Ideal höchster Vollkommenheit, d. h. desjenigen Maasses von Vollkommenheit des Wesens, Wirkens und Wissens, dessen der Gedanke des einzelnen Individuums, Stammes, Volkes jeweilig fähig ist. Die Idee der Vollkommenheit aber ist die ethische Fundamentalkategorie (vergl. Grundz. d. prakt. Philos. S. 111 ff.). Die ethischen Ideen und die religiösen Vorstellungen begegnen sich mithin auch in ihrem Inhalte; und der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß die Religion ihren Gottesbegriff nicht als bloße Idee faßt, die der Mensch zu verwirklichen oder deren Verwirklichung er zu erstreben habe, sondern daß ihr das Ideal, welches sie Gott nennt, verwirklicht ist, verwirklicht in einem höchsten Wesen, das nicht nur zur Welt und Menschheit in Beziehung steht und über Wohl und Wehe des Menschen Macht hat, sondern auf dessen reellem Daseyn die gegebene Wirklichkeit, Beschaffenheit, Ordnung der Welt selbst beruht. An diesem Unterschiede hängt die Existenz der Religion: nur wenn jene von der Sittlichkeit sie scheidende Annahme auf Wahrheit Anspruch hat, kann sie selbst der Sittlichkeit gegenüber auf Selbstständigkeit Anspruch machen; wäre das Daseyn ihres Gottes unannehmbar, so fiel ihr Inhalt und damit sie selbst mit der Sittlichkeit (den ethischen Idealen) in Eins zusammen. —

Die Frage, ob jene Annahme und damit der religiöse Glaube auf Wahrheit beruhe, ist nun aber aus dem angeführten Grunde eine psychologische Frage. Denn einerseits kündigt sich jede Wahrheit als solche nur an in der subjectiven Gewißheit von der Realität ihres Inhalts: wo diese Gewißheit fehlt, kann von Wahr-

(M. Haug, Allgem. Zeitung, 1874 No. 5. Vgl. G. Baiz: Anthropologie der Naturvölker, Thl. II, S. 167 ff. Leipzig, 1860.) Vorläufig also halten wir uns für berechtigt, die Behauptung der Darwinianer, daß es da oder dort völlig religionslose Völker gebe, in Zweifel zu ziehen. Der Darwinianer von Con- und Profession ist, über diese Frage zu urtheilen, ebenso unfähig wie der Bigotgläubige.

heit nicht die Rede seyn. Andererseits zeigt die Psychologie wie die auf ihr ruhende Erkenntnistheorie zur Evidenz, daß wir überall ein reelles Seyn nur da annehmen, wo die Annahme, wenn auch durch Reflexion, durch Schluß und Folgerung, durch Analyse und Combination gegebener Vorstellungen vermittelt, doch in letzter Instanz auf bestimmte Empfindungen oder Gefühle, Sinnes- oder Gefühlsperceptionen sich gründet und nachweisbar zurückgeführt werden kann. Denn die Sinnes- und Gefühlsperceptionen sind, wie wir gesehen haben, die Bedingung unsres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, und durch sie allein erhalten wir von dem Daseyn und der Beschaffenheit der erscheinenden Dinge wie unsrer eignen Seele die erste Kunde. Es fragt sich also: giebt es solche ursprüngliche Perceptionen, welche mittel- oder unmittelbar zur Annahme vom Daseyn Gottes führen, und sind sie so beschaffen, daß auf sie der religiöse Glaube für die Wahrheit seines Inhalts sich mit Recht berufen kann? Diese Frage und nur diese Frage hat die Psychologie zu erörtern.

Wir haben nun bereits in dem Gefühl des Sollens, der psychologischen Grundlage der ethischen Seite des menschlichen Wesens, eine solche (Gefühls-) Perception nachgewiesen. Denn das Gefühl des Sollens kann, wie gezeigt, nur erklärt werden aus einer unmittelbaren Afficirung der Seele durch die Bestimmung ihres eignen Daseyns, durch einen in ihr Wesen gleichsam versenkten Zweck, den sie selbst durch ihr freies Thun und Wirken zu erfüllen hat. Eine Zweckbestimmung aber kann nicht von der Natur und ihren blind wirkenden Kräften ausgehen. Denn die Endursache, d. h. die einen Zweck setzende und durch die geeigneten Mittel zur Ausführung bringende Ursache, ist keine einfache causa efficiens. Der Zweck, den sie setzt und für dessen Verwirklichung sie die geeigneten Mittel, die wirkenden Kräfte beschafft oder wählt und dirigirt, kann vielmehr nur gefaßt werden als der Gedanke, den sie als die leitende Norm ihres Thuns sich vorstellt und vorsetzt; — jede Endursache ist nothwendig geistiger, mit Bewußtseyn, Plan und Absicht wirkender Natur (Das glauben wir zur Evidenz erwiesen zu haben. S. Comp. d. Logik, 2. Aufl. S. 218 ff. Gott u. d. Natur, 2. Aufl. S. 518 ff.). Unmittelbarer noch erhellt diese Nothwendigkeit, wo die Zweckbestimmung, um die es sich handelt, eine ethische ist. Denn ein ethischer Zweck kann nur einem Wesen gestellt und von einem Wesen erfüllt werden, das ein Selbst im oben dargelegten Sinne des Worts, d. h. mit Spontaneität, Selbst-

bewußtseyn und Willensfreiheit begabt ist. Ein solches Wesen aber kann selbst schon nicht das Geschöpf blind und unfrei wirkender Naturkräfte seyn. Jedenfalls ist es schlechtthin undenkbar, daß der Zweck, der in seine eigne Wesenheit gelegt ist, als ein Zweck, welchen es an und durch sich selbst als Zielpunkt seiner eignen Entwicklung, Ausbildung und Vollenbung zu verwirklichen hat, der also sein Selbstzweck ist, von einer zweck- und selbstlos wirkenden Naturkraft herrühre. Es ist schlechtthin undenkbar, daß dieser Zweck, der an sich, kraft seines ethischen Inhalts, einerseits auf ein über die gegebene Wirklichkeit hinausliegendes Ziel, andererseits auf eine Beherrschung der blindwirkenden natürlichen Empfindungen, Triebe und Gelüste gerichtet ist, von einem andern als einem selbst ethischen, geistigen, selbstbewußten Wesen ursprünglich gesetzt seyn könne. —

Ist es sonach die von Gott gesetzte Zweckbestimmung des menschlichen Wesens, auf der das Gefühl des Sollens beruht, so involvirt es eben damit implicite eine Gefühlsperception vom Daseyn Gottes. Allerdings giebt sich dasselbe in ihm nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt der von Gott ausgehenden Zweckbestimmung kund. Und demgemäß kann vom Gefühl des Sollens aus das Daseyn Gottes erst zum Bewußtseyn gelangen, nachdem nicht nur das Gefühl selbst, sondern auch die in ihm liegende Hinweisung auf seinen göttlichen Ursprung zum Bewußtseyn gekommen ist. Das Bewußtseyn des Sollens ist, wie gezeigt, das Gewissen. Das Gewissen aber als die Stimme Gottes in uns zu fassen, ist eine, wenn auch nicht allgemeine, doch weit verbreitete Vorstellung, welche auch ohne besondre Begründung überall leicht und rasch Eingang findet. Sie scheint sonach mit dem Erwachen des Gewissens, überall wenigstens wo es kräftig und entschieden sich äußert, implicite sich einzustellen, und darin würde ein Beweis liegen, daß es nicht einer bewußten Schlussfolgerung (einer Gedanken-Reflexion), sondern nur einer unbewußten Gefühls-Reflexion bedarf, um jene im Gewissen liegende Hinweisung auf das Daseyn Gottes zu einem wenn auch zunächst noch dunklen und unbestimmten Inhaltsmomente des Bewußtseyns zu machen.

In der That würde ohne Zweifel das Gefühl des Sollens ganz allgemein als eine immanente, der menschlichen Seele gleichsam angeborene Manifestation Gottes anerkannt seyn, wenn es nicht manchen Menschen anscheinend ganz fehlte, und wenn nicht andererseits die Aussagen des Gewissens so mannichfach variirten.

Wie kann, sagt man, das Gewissen als die Stimme Gottes in uns gefaßt werden, wie kann es überhaupt bei den verschiedenen Menschen aus Einer und derselben Quelle entspringen, wenn seine Weisungen bis zum diametralen Widerspruch von einander abweichen? — Wir haben diesen Einwurf durch unsre obigen Erörterungen (S. 366 f.) bereits erledigt, indem wir dargethan zu haben glauben, daß das Gewissen als Bewußtseyn des Sollens ebensowenig unmittelbar gegeben ist wie das Bewußtseyn überhaupt, daß vielmehr als unmittelbare, psychologische Basis des menschlichen Ethos nur das Gefühl des Sollens betrachtet werden kann, und daß dieß Gefühl nur da zum klaren Bewußtseyn kommt, wo es kräftig genug ist, um andern Gefühlen gegenüber sich geltend zu machen, — daß es aber auch als Gewissen an sich nur ein Bewußtseyn des Sollens ist, d. h. uns nur sagt, daß wir sollen, nicht aber unmittelbar anliebt, was wir sollen, indem es dieses Was nur mittelbar dadurch bezeichnet, daß es mit dem Inhalte gewisser Vorstellungen (vorgestellter Willensacte), Begriffe, Maximen übereinstimmt, dem Inhalt andrer widerspricht. Und auch diese Bezeichnung, diese Harmonie und Disharmonie, die zunächst wiederum nur in einem Gefühle sich kundgiebt, kommt uns nur zum Bewußtseyn, wenn wir auf die immer nur leise Stimme des Gewissens sorgfältig achten. Daher trotz der Identität seines Ursprungs die Differenz der Aussagen des Gewissens nicht nur bei den verschiedenen Menschen, sondern oft auch bei Einem und demselben Menschen.

Aber, wird man wiederum einwenden, wie kann diese Identität des Ursprungs — gesetzt auch daß sie bestehe — in die göttliche Schöpferthätigkeit gelegt werden, wenn doch sonach nicht nur das Gefühl des Sollens, indem es zum Bewußtseyn gebracht (zum Gewissen) wird, sondern wiederum auch die Weisungen des Gewissens dergestalt dem Mißverständniß, der Verdunkelung und Verfälschung ausgesetzt sind, daß wir uns durchaus nicht auf sie verlassen können, — wie kann eine solche offenbar höchst unzweckmäßige Einrichtung, welche ihren Zweck, dem Menschen seine ethische Bestimmung kundzugeben, nur sehr bedingungsweise erfüllt, der schöpferischen Weisheit Gottes zugeschrieben werden? — Wir glauben auch diesen Einwurf an einem andern Orte bereits widerlegt zu haben (Gott u. d. Natur, S. 695 f.) Wir haben zu zeigen gesucht, daß trotz der anscheinenden Zweckwidrigkeit nicht wohl eine andre Einrichtung getroffen werden konnte, wenn die Grundbe-

dingung alles Ethos, die Freiheit des Willens, die spontane Selbstbestimmung und Selbstentscheidung, gerettet werden sollte. So gewiß ohne die Willensfreiheit von einer ethischen Seite des menschlichen Wesens nicht die Rede seyn könnte, so gewiß könnte die Willensfreiheit nicht bestehen, wenn ihr in der menschlichen Zweckbestimmung ein Gebot Gottes gegenüberstände, das als Gebot dem menschlichen Selbst eingeprägt wäre und mit voller Klarheit und Bestimmtheit im Selbstbewußtseyn sich abspiegelte. Einem solchen Gebote gegenüber — gesetzt auch daß, der abstracten Möglichkeit nach, der Mensch ihm zuwider handeln könnte — wäre die Freiheit der Entschliebung nur eine scheinbare, in der That unmöglich. Denn in jedem concreten Falle würde das Gebot durch das Gefühl der Furcht einen so mächtigen Antrieb üben, daß es dem Zwange gleich käme. Ein Sittengesetz, in dessen Natur der Zwang läge — und wäre es auch nur der Zwang einer absoluten Autorität — wäre aber überhaupt kein Sittengesetz, weil es nicht nur mit der Freiheit die Sittlichkeit aufheben, sondern sich selbst widersprechen würde. Denn gerade dieß, daß wir mit Freiheit uns selbst entschließen sollen, ist die erste fundamentale Forderung des Sittengesetzes. Daraus folgt zunächst, daß ursprünglich das Sittengesetz nicht als der Befehl einer höheren Macht, überhaupt nicht in der Form eines bestimmten Gebots an den Menschen herantreten darf, sondern in das menschliche Wesen selbst gelegt seyn, als Folge oder Ausdruck seiner eignen Bestimmung ihm inhäriren, und demgemäß mit den seinem eignen Wesen entsprechenden Zielpunkten seines Wollens und Handelns zusammenstimmen muß. Aus demselben Grunde muß es auch mit unfrem eignen wahren Wohle übereinstimmen. Denn ein Gesetz, daß Handlungen forderte gegen unser wahres Wohl, gegen jene unser Wohlseyn bedingende Harmonie der Elemente unfres Wesens (unfres Gefühle, Triebe, Strebungen zc.) mit unfrer Bestimmung und mit der Außenwelt, würde eben damit unfrem Wesen Zwang anthun, nur als Zwang von uns empfunden, aus Zwang befolgt werden können. Aus demselben Grunde endlich muß das Sittengesetz, das Daß und das Was unseres Sollens, auch durch unfre eigne freie Thätigkeit von uns gefunden werden; es darf uns nicht von selbst, sondern nur durch eine Thätigkeit zum Bewußtseyn kommen, welche — wie die unterscheidende Thätigkeit (Aufmerksamkeit) — der Leitung unfres Willens unterliegt und in ihren Erfolgen durch ihn bedingt ist. Denn ein Sittengesetz, das wie

die sinnlichen Empfindungen unsrem Bewußtseyn sich aufdrängte, würde eben damit als ein unsrer Seele äußeres, fremdes, zu unserm Selbst nicht ursprünglich gehöriges erscheinen, also jenes ersten Erfordernisses der Immanenz entbehren, und mithin nur als Gebot einer höheren auf unser Wesen einwirkenden Macht aufzutreten.*) — Jene anscheinend zweckwidrige Einrichtung ist mithin in Wahrheit ein Beweis für die wunderbare Weisheit in der Anlage unsrer ethischen Natur, — ein Beweis für die selbst ethische Wesenheit Gottes. Und sonach müssen wir bei unsrer Behauptung verharren, daß schon im Gefühle des Sollens, wenn auch nur mittelbar, das Daseyn Gottes sich uns kund gebe. —

Ähnlich wie mit diesem Gefühle, der psychologischen Grundlage der Sittlichkeit, verhält es sich mit dem specifisch religiösen Gefühle, der psychologischen Grundlage der Religion. Beide unterscheiden sich zunächst dadurch von einander, daß im religiösen Gefühl unmittelbar das Daseyn Gottes sich uns kund giebt. Nur durch diesen Unterschied ihrer psychologischen Basen sind im Grunde Religion und Sittlichkeit von einander verschieden, aus dieser Grunddifferenz ergeben sich wenigstens alle andertweitigen Unterschiede. Aber gerade die Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls hat man bestritten. Man räumt wohl ein, daß, wo einmal der Glaube an das Daseyn und damit eine Vorstellung vom Wesen Gottes in der Seele sich eingenistet habe, von dieser Idee auch ein Gefühl erregt werde, das man als religiöses Gefühl bezeichnen könne, und das um so stärker die Seele bewegen werde, je lebendiger der Glaube und die ihn bedingende Vorstellung sey. Aber eben deshalb sey das religiöse Gefühl nicht die Grundlage des Glaubens, sondern umgekehrt der Glaube und die religiöse Vorstellung die Voraussetzung des religiösen Gefühls: von ihr werde es, wie die Erfahrung zeige, nicht nur geweckt, sondern von ihr sey es auch dergestalt bedingt und bestimmt, daß die Beschaffenheit des religiösen Gefühls ebenso mannichfach variire wie der Inhalt des religiösen Glaubens bei den verschiedenen Individuen und Nationen.

*) Kant hatte sonach vollkommen Recht, wenn er behauptete, daß die „Heteronomie“ des Sittengesetzes mit Freiheit und Sittlichkeit unverträglich sey. Er vergaß nur zu zeigen, daß und wiewfern dennoch in letzter Instanz das Sittengesetz von Gott herrühre; er behauptete im Gegentheil, daß die menschliche Vernunft das Sittengesetz sich selber gebe, und verwickelte sich damit in unauflöslliche Widersprüche. —

Die zuletzt angeführte Thatsache ist unbestreitbar richtig und bildet eines der Probleme, welche Psychologie und Religionsphilosophie zu lösen haben. Aber aus ihr folgt nicht, daß neben demjenigen Gefühl, welches durch die Vorstellung vom Wesen Gottes hervorgerufen wird, nicht noch ein Gefühl bestehen könnte, in welchem das Daseyn Gottes selbst sich uns manifestirt und welches seinerseits die Bedingung der Vorstellung von Gott seyn könnte. Solche Doppelgefühle, von denen das eine die Vorstellung bedingt, das andre von ihr bedingt ist, gehören keineswegs zu den psychologischen Seltenheiten. Ein Gefühl z. B., das uns bewegt, weckt die Erinnerung (Vorstellung) eines vergangenen Ereignisses, und diese wiederum ein Gefühl, das zwar mit jenem meist verwandt seyn wird, aber nicht völlig gleicher Art zu seyn braucht. Alle unsre sinnlichen Vorstellungen sind in ihrer Entstehung durch sinnliche Empfindungen vermittelt, und erwecken wiederum ihrerseits Empfindungen (z. B. des Glets), die keineswegs mit jenen völlig identisch erscheinen. Schön nennen wir diejenigen Gegenstände, deren Erscheinung unser Wohlgefallen, d. h. ein angenehmes Gefühl von bestimmter Eigenthümlichkeit, in uns weckt: und doch ist zugleich dieß Wohlgefallen insofern die Quelle unsrer Schönheitsvorstellungen, als wir uns dasselbe zum Bewußtseyn gebracht haben müssen, um irgend einem Gegenstande das Prädikat der Schönheit beilegen zu können. Und nur weil dieß Gefühl bei den verschiedenen Menschen von sehr verschiedener Reizbarkeit, Zartheit, Lebendigkeit ist, verhalten sich die Menschen dem Schönen gegenüber so vielfach verschieden, daß man den Schönheitsbegriff für eine rein subjective Vorstellung erklärt hat. Ähnlich könnte Stellung und Wirkung des religiösen Gefühls seyn. In ähnlicher Art könnte es die Eine ursprüngliche Quelle unsrer Vorstellung vom Seyn und Wesen Gottes seyn, aber es könnte zugleich von sehr verschiedener Zartheit und Lebendigkeit, bei Manchen sehr leicht, bei Andern sehr schwer erregbar seyn, es könnte zugleich ein gemischtes, complicirtes Gefühl seyn und daher, zum Bewußtseyn gebracht, von so verschiedener Bestimmtheit erscheinen, daß auch die von ihm ausgehende Vorstellung einen sehr verschiedenen Inhalt gewinnen, und demgemäß ihrerseits wiederum ein mannichfach verschiedenes Gefühl hervorrufen könnte. Verhielte es sich also, so würde der obige Einwand erledigt seyn. —

Eine bloße Hypothese indeß kann die Streitfrage nicht zur Entscheidung bringen. Lösung ist nur möglich, wenn sich ermitteln

läßt, woher die allgemein verbreitete Vorstellung, deren Inhalt wir mit dem Namen Gott bezeichnen, stamme und wie der Mensch zu dieser Vorstellung gekommen sey.

Nun geht zunächst aus den neueren culturhistorischen, ethnologischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen hervor, daß die mannichfaltigen s. g. Naturreligionen — vom Schamanismus und Fetischismus bis zu den ausgebildeten mythologischen Systemen hinauf — im letzten Grunde nicht, wie man gemeinhin annimmt, auf einer unmittelbaren Vergötterung von Naturgegenständen oder Naturpotenzen beruhen, sondern ausgegangen sind von der wenn auch völlig dunklen und unbestimmten Vorstellung eines Göttlichen überhaupt, einer unbekannten, hinter den Erscheinungen wirkenden Kraft und Wesenheit, und daß sie erst im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung dazu fortgeschritten sind, gewisse Naturerscheinungen als Repräsentanten dieser namenlosen göttlichen Urkraft anzusehen und mit ihr zu identificiren.*) Historisch also war es nicht die Betrachtung der Natur, keine von ihr ausgehende Reflexion, Induction oder Deduction, die zur Annahme göttlicher Wesen und göttlicher Wirksamkeit geführt hat, sondern umgekehrt der religiöse Glaube war es, der, nachdem er bereits bis zu einem gewissen Punkte sich entwickelt hatte, der Naturerscheinungen sich bemächtigte, sie in seinem Sinne interpretirte und sie damit zu Trägern und Agenten einer göttlichen

*) Das ist nach E. Burnouf's ausdrücklicher Erklärung (in dem Artikel: *La science des religions*, *Revue des deux mondes*, T. LIV, 1864, p. 525 f. 535 f.) das Resultat der vielseitigen gründlichen Forschungen, auf die eine neue Wissenschaft, „die Wissenschaft der Religion“, sich aufbaut. Vergl. Klemm: *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* 2c., Leipzig 1843 ff. A. Wuttke: *Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst* 2c. Breslau, 1852. — G. Waig: *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig, 1859 ff. J. G. Müller: *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*. Basel, 1852. T. T. Meadows: *The Chinese and their Rebellions* etc. London 1856. — J. G. Plath: *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*. München, 1862. G. Roth: *Die Brahma-Religion*. Tüb. 1846. J. Barthélemy St. Hilaire: *Les Védas*, Paris 1854. W. Haug: *Die fünf Gāthas, d. i. Sammlung von Sprüchen Zarathustra's*. Leipzig, 1858. N. L. Westergaard: *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrians* etc. Copenh. 1854. R. Lepsius: *Ueber den ersten Aegyptischen Götterkreis*. Berlin, 1851. M. Carrière: *Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung*, Thl. I, 2te Aufl. Leipzig, 1879. Max Müller: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg, 1874.

Einwirkung auf die Dinge und die Geschicke der Menschen stempelte. —

Dies Ergebniss einer denkenden Betrachtung der Geschichte wird von der Psychologie nicht nur bestätigt, sondern gefordert. Den psychologischen Thatfachen gegenüber müssen wir es geradezu für undenkbar erklären, daß irgend ein Naturgegenstand, und wäre es auch die allbelebende Sonne, unmittelbar als Gottheit gefaßt und verehrt worden sey. Denn dem Kinde, dem sinnlichen noch unentwickelten Menschen ist der äußere Gegenstand unmittelbar nur das als was er erscheint, die Sonne eine leuchtende Scheibe, der Mond dasselbe nur von milderem Glanze u. s. w. Erst wenn die Frage nach Grund und Ursache der Naturerscheinungen, der Glücks- und Unglücksfälle des menschlichen Lebens, der Bedingungen des menschlichen Wohls erwacht, kann dem einen Naturgegenstände eine höhere Bedeutung beigemessen werden als dem andern. Erst wenn anerkannt ist, daß Wachsthum, Leben und Gedeihen von Pflanzen, Thieren und Menschen durch das wärmende Licht der Sonne bedingt sey, kann die Sonne zur Gottheit oder doch zum Repräsentanten derselben erhoben werden. Aber mit oder vielmehr schon vor jener Frage, die erst nach einer Antwort sucht, ist das religiöse Bewußtseyn bereits erwacht: die Frage ist nur Folge dieses Erwachens, nur Zeichen und Ausdruck, daß das ursprünglich aus einer andern Quelle stammende religiöse Gefühl zum Bewußtseyn gekommen und nach einer Bezeichnung seines Inhalts, nach einer ihm entsprechenden Vorstellung sucht. Denn die Frage nach Grund und Ursache einer gegebenen Erscheinung setzt die Vorstellung (Erkenntniß) voraus, daß die Erscheinung nicht schlechthin selbständig, absolut, sondern nach Existenz und Beschaffenheit von einem Andern abhängig, bedingt sey: nur aus dieser Voraussetzung kann jene Frage entspringen, ohne sie ist sie unmöglich. (Von den Thieren wird sie daher auch niemals aufgeworfen.) Aber das Abhängige, Bedingte kann als bedingt gar nicht gefaßt, gar nicht vorgestellt werden ohne die Unterscheidung desselben von einem Andern, durch das es bedingt ist: die Vorstellung des Bedingten ist unmöglich ohne die gleichzeitige, wenn auch noch so dunkle Vorstellung eines es Bedingenden. Diese aber involvirt in sich die Vorstellung eines Unbedingten. Denn die Bedingung, welche selbst wieder bedingt erscheint, ist in Wahrheit keine Bedingung, weil sie selbst wiederum eine Bedingung voraussetzt und nur unter

dieser Voraussetzung denkbar ist. So gewiß das einzelne Bedingte nicht ohne ein es Bedingendes, so gewiß kann daher auch eine Reihe von bedingten Bedingungen nicht ohne eine sie bedingende Bedingung gedacht werden. Die Bedingung rein als solche, an und für sich, ist mithin nothwendig unbedingt und kann nur als unbedingt gefaßt werden: sie involvirt dieß Prädicat, gleichgültig ob dasselbe mit vorgestellt wird oder nicht. Aus demselben Grunde ist die Vorstellung eines Endlichen, Begrenzten, Beschränkten (durch ein Andres Bestimmten), unmöglich ohne die gleichzeitige, wenn auch völlig unklare Vorstellung eines Andern, durch das es begrenzt ist; und wäre dieß Begrenzende (Bestimmende) wiederum seinerseits begrenzt, so würde es wiederum ein andres Begrenzendes voraussetzen, ohne das es undenkbar wäre. Das letzte Begrenzende, das Begrenzende rein als solches, ist mithin nothwendig von keinem Andern begrenzt, sondern das alle Gränze und Schranke Setzende, — das wahrhaft (positiv) Unendliche. Kurz die Vorstellung des Endlichen als solchen ist unmöglich ohne die Unterscheidung (Voraussetzung) des Unendlichen: sie involvirt die Vorstellung des Unendlichen, gleichgültig ob dasselbe mit vorgestellt wird oder nicht. Ebenso endlich ist die Vorstellung einer Wirkung als Wirkung unmöglich ohne die gleichzeitige Vorstellung einer wenn auch noch völlig unbestimmten und unbekannten Ursache; und diese wiederum involvirt die Vorstellung einer letzten ursprünglichen Ursache, einer Grundursache, die nicht wiederum bloß die Wirkung einer andern Ursache seyn kann, von der vielmehr alle Zwischen- oder Mittelursachen ausgegangen seyn müssen, weil sonst lauter Wirkungen ohne Ursache vorhanden wären, — was undenkbar ist. — Mag diese Vorstellung eines Unendlichen, Unbedingten, Grundursächlichen, eben weil sie nur implicite in der Vorstellung des Bedingten, Endlichen, Bewirkten enthalten ist, ursprünglich immerhin so unklar und unbestimmt seyn, daß sie als mitwirkender Factor der entstehenden Vorstellung des Bedingten nicht zum Bewußtseyn kommt, — jedenfalls ist sie, wenn auch als bloße Gefühlsperception (Ahnung), ein solcher mitwirkender Factor, ohne welchen die Entstehung jener unmöglich ist. (Vergl. Gott u. d. Natur, 2te Aufl., S. 453 f. 507 ff. 664 ff.)

Aber, wird man einwenden, diese Vorstellung einer unbedingten Grundursache denken wir nur implicite hinzu; sie ist bloß eine subjective That unfres Denkens, die nur aus dem ihm imma-

nenten Gesetze der Causalität folgt, die aber eben deshalb keineswegs beweist, daß eine solche Grundursache realiter existire. Wir erwidern: gesetzt auch daß wir nur in Folge des Denkgesetzes der Causalität uns vorstellen müßten, daß eine unbedingte Grundursache realiter existire, weil es sonst auch keine Wirkungen realiter geben könnte, so würde eben damit doch für uns die reelle Existenz einer solchen Grundursache feststehen. Denn die Nothwendigkeit sie anzunehmen schließt die Möglichkeit des Gedankens ihrer Nichtexistenz aus; wir können nicht zweifeln, wo wir Etwas als Seyend und resp. so Seyend denken müssen. Allein wir bestreiten die Prämisse des obigen Einwandes. Wir behaupten, daß die Vorstellung einer absoluten Ursache ein ursprünglicher Factor unsres Denkens ist, weil sie nicht aus dem logischen Gesetze der Causalität sich herleiten läßt. Denn das Gesetz besagt nur, daß wenn wir Etwas als ein Geschehenes, Gewordenes, Entstandenes fassen, wir auch eine Ursache seiner Entstehung annehmen (hinzudenken) müssen, weil wir es eben damit als eine Wirkung fassen. Das Gesetz setzt mithin die Vorstellung eines Geschehenen, Gewordenen voraus: es wäre für uns nicht vorhanden, es könnte uns nie zum Bewußtseyn kommen, wenn uns diese Vorstellung unerschaffbar wäre. (Nur weil sie den Thieren abgeht, wissen die Thiere nichts vom Gesetze der Causalität.) Nun können wir aber Etwas nur als entstanden, als Wirkung oder Erfolg fassen, wenn und indem wir es als ein nach seiner Existenz und Beschaffenheit Bedingtes fassen; und wir können, wie gezeigt, die Bedingung nur als Bedingung, die Ursache nur als Ursache denken, wenn und indem wir sie — implicite oder explicite, bewußt oder unbewußt — als unbedingt (unbewirkt) fassen. Folglich ruft das Gesetz der Causalität nicht erst die Vorstellung des Unbedingten hervor, sondern setzt im Gegentheil dieselbe — wenn auch zunächst als bloße Gefühlaperception — voraus.

Auf das Gesetz der Causalität läßt sich sonach wohl ein Beweis für das Daseyn Gottes bauen, aber wie das Gesetz selber, so setzt der Beweis die Vorstellung Gottes voraus: er kann sie nicht erzeugen, sondern nur ihre objectiv Gültigkeit, die Realität ihres Gegenstandes darthun (als denknothwendig aufzeigen). In solchen Beweisen und damit zur Berichtigung und Ausbildung der Vorstellung von Gott kann die Betrachtung und mehr noch die wissenschaftliche Erkenntniß der Natur bedeutsam beitragen; aber die Entstehung der Idee Gottes liegt außerhalb ihres

Kreises. Denn ist es logisch wie psychologisch unmöglich, einen Naturgegenstand unmittelbar für etwas Andres zu nehmen als was seine Erscheinung besagt, und vermag daher die unmittelbare Naturanschauung den Gedanken Gottes nicht hervorzubringen, so könnte die Naturbetrachtung nur dadurch, daß sie über die gegebenen Elemente der Anschauung reflectirt, sie unter einander vergleicht, ihre Beziehungen zu einander aufsucht, sie analysirt, scheidet und combinirt, ein Ergebniß gewinnen, das in der unmittelbaren Anschauung nicht enthalten ist. Eine solche Betrachtung wäre aber im Grunde doch nur ein verhüllter, unentwickelter, der logischen Form noch ermangelnder Beweis für das Daseyn Gottes, der die Vorstellung Gottes voraussetzt. Denn nicht jede beliebige Betrachtung kann zu jenem Resultate führen; keine vielmehr gelangt zu einem Ergebniß, welche willkürlich ohne Ziel und Richtung ihre Objecte hin und her wirft: alles Reflectiren muß nothwendig in einer bestimmten Richtung vorschreiten, wenn es nicht ein leeres Gedankenspiel bleiben will. Aber die bestimmte Richtung muß einen Grund ihrer Bestimmtheit, ein Ziel ihres Fortschreitens haben; und dieser Grund, dieses Ziel kann nur das zu gewinnende Ergebniß selbst seyn, d. h. die Bestimmtheit der Richtung kann nur daher rühren, daß dem betrachtenden Geiste das Ergebniß, noch bevor es gefunden ist, wenn auch nur in der Form einer s. g. Divination, eines als unbewußtes Motiv wirkenden Gefühls, bereits vorschwebte. Eine solche Gefühlsperception vom Seyn Gottes muß mithin auch die religiöse Naturbetrachtung lenken und leiten, wenn sie zum Gedanken Gottes und zur Annahme seines Daseyns führen soll. Und sonach kann der ganze Vorgang nur darin bestehen, daß die unmittelbare unbestimmte Gefühlsperception durch die Naturbetrachtung zur bewußten Vorstellung Gottes erhoben wird.

Zwischen den Beweisen für das Daseyn Gottes und der an sich nur subjectiven Vorstellung von Gott ist demnach wohl zu unterscheiden. Jene setzen das Vorhandenseyn dieser voraus und sind nur unter dieser Voraussetzung möglich. Der Grund davon liegt in der Natur unsres Denkens, im Begriff des Beweisens selbst. Denn wir nennen überhaupt nur diejenige Gedankenverknüpfung einen Beweis, aus welcher die objective Gültigkeit einer Vorstellung zu voller Gewißheit und Evidenz sich ergiebt, d. h. welche uns die Denknothwendigkeit, daß der Inhalt (Gegenstand) der Vorstellung nur so und nicht anders gedacht werden könne,

zum Bewußtseyn bringt (vergl. Comp. d. Logik S. 2 ff.). Der Beweis, der diese Denknöthwendigkeit nur darlegen und damit die Gewißheit vom Seyn und So-seyn der Sache in uns hervorrufen will, ist mithin unmöglich ohne die Vorstellung dessen, was er beweisen will. So gewiß das Kind die Sinnesperception von Roth, Hart, Edig u. erst haben muß, bevor es das Bewußtseyn und die Gewißheit vom Daseyn eines ihr entsprechenden Gegenstandes gewinnen kann, so gewiß setzt jede Argumentation, jede mittel- oder unmittelbar entstehende Gewißheit vom Daseyn Gottes den Gedanken Gottes — wenn auch nur als bloße Gefühlsperception — voraus. Zwar wenn der Mathematiker mir demonstriert, daß die Winkel eines Dreiecks nothwendig $= 2 R.$ sind, so brauche ich allerdings die Vorstellung dieser Gleichheit nicht schon vorher zu haben; sie entsteht mir erst in und mit der Demonstration, mit dem Bewußtseyn ihrer Denknöthwendigkeit. Aber der Mathematiker selbst muß offenbar von dieser Vorstellung ausgehen, um den Beweis führen, die Prämissen und Elemente desselben so ordnen zu können, daß die Vorstellung und ihre Gewißheit aus ihm entspringt. Und der erste Mathematiker, der den Beweis ursprünglich gefunden, mußte daher die Vorstellung, wenn auch zunächst nur in unklarer hypothetischer Form, bereits auf einem andern Wege gewonnen haben, eben weil der Beweis nur die Gewißheit und Evidenz des Inhalts der Vorstellung darlegt, diese aber das Daseyn derselben voraussetzt. Ebenso kann wohl dem Kinde, dem rohen Wilden, dem wüsten Weltling unter Anknüpfung an bereits vorhandene Vorstellungen, auf inductivem oder deductivem Wege, durch argumentirende Belehrung und Anleitung, die Idee Gottes zum Bewußtseyn gebracht, die unangemessenen Vorstellungen berichtigt und aufgeklärt werden. Aber die Argumentation selbst, welcher Art sie auch seyn möge, setzt die Idee Gottes ebenso nothwendig voraus wie die mathematische Demonstration den Inhalt des Lehrsatzes, den sie beweisen will. Von welchen Prämissen man daher bei den verschiedenen Beweisführungen, die zur Stütze des religiösen Glaubens aufgestellt worden, auch immer ausgegangen seyn möge, die Prämissen setzen entweder stillschweigend die Idee Gottes voraus, oder sie führen zu ihr nur mittelst einer bestimmten Verknüpfung der Elemente des Beweises, und in diesem Falle setzt wiederum die Verknüpfung den Gedanken Gottes als gegeben voraus.

Der Mensch, in dessen Bewußtseyn die Idee Gottes zuerst

aufsuchte, konnte mithin weder durch bloße Betrachtung der Natur und der menschlichen Wesenheit noch durch irgend eine Argumentation zu ihr gelangen. Und alle Beweise für das Daseyn Gottes, alle Anleitungen zu einer klareren, adäquateren, befriedigenderen Fassung der Idee Gottes, wenn sie auch die objectiv gültigen Gründe des Glaubens an Gott, die Gewißheit (Denknothwendigkeit) des Daseyns Gottes in völlig correcter logischer Form darzulegen vermöchten, erscheinen doch insofern ungenügend, als sie den ersten Ursprung der Idee Gottes und damit die Grundbedingung unsres Glaubens an Gott nicht nur nicht nachweisen, sondern im Gegentheil zeigen, daß das Erkennen Gottes in Natur und Geschichte, im Wesen und Leben des Menschen, kein ursprüngliches Erfassen der Idee selbst und somit kein erstes Erkennen, sondern nur ein Wiedererkennen, eine Bewährung und Beglaubigung Dessen ist, was subjectiv in der Seele, wenn auch ursprünglich nur als dunkle Gefühlsperception, bereits vorhanden war, — ein Wiedererkennen, durch welches dem Inhalte des unmittelbaren Gefühls nur das Siegel der Objectivität aufgedrückt wird.

Allein gerade diese Unmöglichkeit, aus gegebenen objectiven Anschauungen, Betrachtungen, Schlußfolgerungen die Idee Gottes herzuleiten, wird zum stärksten Beweise für das Daseyn Gottes, für das Daseyn einer schöpferischen überweltlichen Urkraft und Urwesenheit. Denn ist die Idee in allgemeiner Verbreitung vorhanden, und kann sie gleichwohl aus keiner Naturanschauung, keiner Welt- und Selbstbetrachtung entsprungen seyn, so bleibt nichts Andres übrig als anzunehmen, daß sie in letzter Instanz in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes selbst ihren Ursprung habe. Man hat daher vielfach den Gedanken Gottes als eine „angeborene“ Idee bezeichnet oder doch ein „angeborenes“ Gottesbewußtseyn behauptet. Allein wäre die Idee als bewußte Vorstellung dem Menschen „angeboren“, so wäre es zunächst schlechthin unbegreiflich, wie doch die Vorstellungen der Menschen von Gott und göttlichem Wesen so vielfach und so schroff von einander differiren könnten. (Es bedarf daher der zweiten Hypothese einer Verdunkelung, Verwirrung und Verirrung des ursprünglichen Bewußtseyns, etwa infolge der Sünde, — eine Hypothese, die nichts erklärt, weil gegenüber der bewußten angeborenen Idee Gottes gerade der Ursprung des Bösen selber zum unlösbaren Räthsel wird.) Sodann aber — und das ist die Hauptsache — giebt es überall keine angeborenen Vorstellungen,

keinen angeborenen Inhalt des Bewußtseyns, und kann keinen geben, weil unser Bewußtseyn selber kein angeborenes ist. Alle unsre Vorstellungen und mit ihnen das Bewußtseyn entstehen, wie gezeigt, nur allmählig aus sinnlichen Empfindungen und physischen Gefühlen. Das ist unumstößliche Thatsache. Die Vorstellung Gottes macht keine Ausnahme; wenigstens zeigt sich im Kinde, selbst nachdem es schon zum Bewußtseyn erwacht ist, keine Spur von ihr. „Unbewusste“ Vorstellungen aber anzunehmen ist eine *contradictio in adjecto*: denn unbewusste Vorstellungen sind eben keine Vorstellungen, sondern bloße Empfindungen, Gefühlsperceptionen, Triebe, Instincte. Endlich würde die angeborene bewusste Vorstellung von der absoluten Macht und Größe Gottes, mit welcher nothwendig auch das Bewußtseyn unsrer ethischen Bestimmung als einer Satzung Gottes angeboren seyn würde, vergestalt die menschliche Selbstbestimmung beeinflussen, daß damit, wie gezeigt, die Willensfreiheit des Menschen thatsächlich aufgehoben wäre.

Es kann sonach nur ein bestimmtes Gefühl, eine gegebene Affection der Seele seyn, in welcher ihr das Daseyn Gottes in ähnlicher Weise sich kundgibt wie in der Sinnesempfindung das Daseyn äußerer Gegenstände. Es hindert nichts, den Ursprung dieses Gefühls auf einen besondern Act göttlicher Einwirkung zurückzuführen. Es bedarf indeß einer solchen Annahme nicht. Ist Gott geistiger Wesenheit, die unterscheidend-productirende, in selbstbewusster Weisheit schaffende Urkraft, die Welt seine Schöpfung, — wie wir in der oft citirten Schrift (Gott und die Natur) dargethan zu haben glauben, — so ergiebt sich jenes Gefühl ganz von selbst eben aus der schaffenden und erhaltenden Wirksamkeit Gottes. Denn entsteht die Welt durch Gott, so besteht sie auch nur durch Ihn. Sie kann nur bestehen dadurch, daß seine schöpferische Kraft fortwährend in sie einstrahlt, fortwährend in ihr wirkt als das *primum movens*, welches die bedingten Naturkräfte beständig erregt, sollicitirt, in Thätigkeit erhält. Denn jede bedingte Kraft und mithin auch jede Gesammtheit bedingter Kräfte kann nur thätig seyn, wenn ihre Bedingung gegeben ist, d. h. wenn sie von einer andern Kraft zur Thätigkeit angeregt wird. Diese Wirksamkeit Gottes ist der Inhalt des Gedankens, den man mit dem Ausdruck der göttlichen Erhaltung der Welt bezeichnet hat. Manifestirt sich nun jede Ursache in ihrer Wirkung, so manifestirt sich nothwendig auch der Schöpfer und Erhalter in seiner Schöpfung.

Und ist das Geschöpf ein fühlendes, percipirendes, des Bewußtseyns fähiges, so ist diese Selbstmanifestation Gottes im Geschöpfe zugleich eine Manifestation für das Geschöpf. Denn die schaffende und erhaltende Thätigkeit ist ja nicht bloß ein Segen und Produquiren, sondern involvirt zugleich ein Bestimmwerden des Geschöpfs durch den Schöpfer. Insbesondere gilt dieß von der erhaltenden Thätigkeit, welche das Daseyn des Geschöpfs voraussetzt und nur in einer beständigen (anregenden, fördernden) Einwirkung auf dasselbe besteht. Ist das Geschöpf so fein besaitet, von so reizbarem Gefühlsvermögen, daß es von dieser Einwirkung merkbar afficirt wird, so muß dieselbe auch ein bestimmtes Gefühl, eine eigenthümliche von andern unterscheidbare Affection als integrirendes Moment seines Selbstgefühls in ihm hervorrufen. Denn wie im Grunde schon jede Empfindung zugleich Selbstempfindung ist, so ist auch jedes Gefühl — nur directer und unmittelbarer noch — ein Selbstgefühl der Seele, weil eine Affection derselben durch ihre eignen Bestimmtheiten, Erregungen u., gleichgültig woher dieselben stammen mögen. Nicht also das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, wohl aber das Selbstgefühl, das Gefühl vom eignen Seyn und Leben der Seele, involvirt ein Gottesgefühl, ein Gefühl vom Seyn und Wirken Gottes. Indem Gott schaffend und erhaltend in der menschlichen Seele sich offenbart, offenbart er sich nothwendig auch der menschlichen Seele, wenn auch zunächst in einer Form, die noch keine Vorstellung, keine Erkenntniß, kein Wissen, sondern bloß die Grundlage und Möglichkeit eines solchen enthält. Es kommt nur darauf an, ob die Seele ihrerseits feinführend genug ist, um diese Offenbarung auch zu percipiren. —

Aber, wird man einwenden, ist dieß Gottesgefühl seinem Ursprunge gemäß ein allgemein menschliches, woher dann die unbestreitbare Erscheinung, daß es vielen Menschen gänzlich mangelt, daß viele von einem religiösen Bewußtseyn wenigstens keine Spur zeigen? Wir antworten: das religiöse Gefühl kann theils infolge seines Ursprungs, theils seiner ethischen Beziehung wegen nur eine schwache und leise Affection der Seele seyn. Denn ein starkes, kräftiges Gefühl vom Seyn und Wirken Gottes würde, rasch und energisch in's Bewußtseyn sich eindrängend, wiederum die Willensfreiheit entschieden beeinträchtigen. Es wird daher um so schwerer sich geltend machen können, je mächtiger andre Empfindungen und Gefühle neben ihm die Seele bewegen. Daher zeigt das Kind,

so lange es von den heftigen Bedürfnißgefühlen seines Leiblichen und geistigen Lebens bestürmt wird, keine Spur von religiösem Gefühl, es sey denn daß dasselbe durch belehrende Hinweisung auf das Wirken Gottes und durch die damit entstehende Vorstellung vom Wesen Gottes geweckt wird, — womit es natürlich auch eine dem Inhalt dieser Vorstellung entsprechende Färbung erhält. Daher zeigt sich auch bei den Erwachsenen das religiöse Gefühl in sehr verschiedenen Graden der Stärke und Innigkeit, hier in gänzlicher Stumpfheit, dort in stets regsamere Lebendigkeit, die unter Umständen bis zu heftigem Affect sich steigern kann. Denn zeigen kann sich ja das religiöse wie jedes Gefühl nur, wenn und nachdem es zum Bewußtseyn gelangt ist. Aber daß es zum Bewußtseyn gelange, hängt nicht von ihm allein ab, sondern ebenso sehr von den neben ihm wirkenden Gefühlen und Empfindungen, Strebungen und Vorstellungen: je stärker diese sind und in je schrofferem Gegensatz sie zu ihm stehen, um so mehr werden sie das Bewußtseyn, den Sinn und das Interesse des Menschen dergestalt occupiren, daß die das Bewußtseyn vermittelnde (unterscheidende) Thätigkeit der Seele nur auf sie sich richtet, und daher das religiöse Gefühl in der Tiefe der Seele verschlossen bleibt. Von hier indeß bricht es nicht selten, durch eintretende Lebenserfahrungen gehoben, plötzlich hervor, und beweist damit, daß es keineswegs gänzlich fehlte oder völlig erstorben war. —

Gewichtiger ist ein zweiter Einwand. Das Gefühl, sagt man, ist seiner Natur nach ein rein subjectives Element; es giebt uns wohl Kunde von den eignen Zuständen, Bewegungen, Thun und Leiden unsrer Seele, niemals aber vermag es unmittelbar das reelle Daseyn eines Gegenstandes zu bezeugen. Eine objective Vorstellung vermöge daher wohl ein ihr entsprechendes Gefühl hervorzurufen, nicht aber umgekehrt ein Gefühl eine objective Vorstellung. — Gegen J. H. Jacobi, der in neuerer Zeit zuerst wieder das Gefühl als Quelle der Religion und Gottesidee mit Nachdruck geltend machte, hatte dieser Einwand allerdings eine unleugbare Berechtigung. Jacobi identificirt das religiöse Gefühl ohne Weiteres mit den ethischen Gefühlen der Liebe, Achtung, Verehrung, in denen wir nach ihm unmittelbar das Schöne, Gute, Wahre percipiren. Allein diese Gefühle sind in Wahrheit keine unmittelbaren, ursprünglichen; sie setzen vielmehr allerdings die Vorstellung des Schönen, Guten, Wahren voraus. Denn für einen Gegenstand, von dem ich keine Vorstellung habe, für ein mir völlig un-

bekanntes Wesen, von dessen Existenz und Beschaffenheit ich nichts weiß, kann ich offenbar ebenso wenig Liebe, Achtung, Verehrung empfinden wie für ein Automat oder ein blind waltendes Schicksal. Allein was von jenen Gefühlen gilt, gilt keineswegs von allen Gefühlen. Oft genug erfasst uns ein unbestimmtes Sehnen, wir fühlen uns unbefriedigt, wir haben das Gefühl der Abhängigkeit, Bedingtheit, Beschränkung, ohne zu wissen, was uns fehlt, wonach wir uns sehnen, wovon wir uns abhängig fühlen. Diese Gefühle entstehen mithin nicht insofern sie erregenden Vorstellung, sondern erregen ihrerseits die Einbildungskraft und rufen Vorstellungen hervor, welche allerdings oft in die Irre gehen und das Object unsres Sehnsens verfehlen, oft aber auch das Rechte treffen. Da sie entstehen, so müssen sie doch ebenfalls einen Grund ihrer Existenz haben. Gesezt nun daß im einzelnen Falle der Grund nicht in unbekannten körperlichen Einflüssen und Affectionen, noch in einer unbewußten, rein subjectiven Stimmung, Disposition, Gemüthsverfassung der Seele läge, sondern das Gefühl durch die Einwirkung eines andern Wesens vermittelt wäre, so würde es in solchem Falle auch der Art dieser Einwirkung, der Natur des einwirkenden Wesens entsprechen müssen. Es fragt sich also, ob ein solcher Fall möglich ist, d. h. ob eine merkbare Affection der Seele ohne eine vermittelnde Vorstellung wie ohne eine organische Empfindung oder Sinnesperception, unmittelbar durch die Einwirkung eines andern Wesens entstehen könne? Da ein sinnliches, körperliches Wesen nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt einer organischen Affection, einer sinnlichen Empfindung, Einfluß auf die Seele zu üben vermag, so folgt von selbst, daß jene unmittelbare Einwirkung nur von einem Wesen ausgehen könnte, das psychischer, geistiger Natur ist wie die Seele selbst. Die Frage reducirt sich also auf das vielbestrittene psychologische Problem: ist eine unmittelbare Einwirkung von Seele zu Seele, von Geist zu Geist möglich?

Wir könnten uns zum Beweise dieser Möglichkeit auf die bekannten Erscheinungen des animalischen Magnetismus berufen, die wir oben berührt haben. Denn trotz aller ihnen beigemischten Täuschung und Lüge sind doch eine Anzahl von Thatsachen festgestellt, welche — in dem s. g. Rapport zwischen Magnetiseur und Magnetisirten (Somnambulen) — einen solchen Einfluß von Seele zu Seele für jeden Unbefangenen so klar beweisen, daß die „exacte“ Wissenschaft sie vergeblich wegzunignoriren sucht. Wir brauchen

indef nicht diesen immerhin schlüpfrigen Boden zu betreten. Die alltägliche Erfahrung lehrt im Grunde ganz dasselbe, wenigstens für Jeden, der sich belehren lassen will. Denn im Grunde giebt sich uns das seelische Leben eines andern Menschen nur in Gefühlen kund, die von der Psyche und psychischen Individualität des Andern direct erregt werden. Dieß zeigt sich besonders deutlich in den häufigen Fällen, in welchen der erste Anblick eines uns gänzlich unbekannten Menschen uns ein oft sehr merkbares Gefühl der Sympathie oder Antipathie erweckt. Es ist nicht die leibliche Erscheinung, sondern der (mit ihr nicht selten in Widerspruch stehende) geistige Ausdruck, von dem wir uns angezogen oder abgestoßen fühlen. Er aber hat seinen Sitz vorzugsweise im Auge, von dem es physiologisch feststeht, daß seine körperliche Erscheinung (Form, Farbe u.) weder von innen noch außen, weder absichtlich noch unabsichtlich sich ändern läßt, dessen verschieden erscheinender Ausdruck also nur die Individualität der Seele selbst und ihre Zustände und Bewegungen reflectiren kann. Das dadurch in uns erregte Gefühl ist allerdings oft undeutlich, schwach und deßhalb unsicher, drängt sich uns aber unwillkürlich auf. Es entsteht in und mit der Perception des seelischen Ausdrucks. Wie aber entsteht diese Perception selber? Bedingt ist sie offenbar durch eine sinnliche Wahrnehmung, durch den Anblick des Fremden, also durch seine und meine Leiblichkeit. Aber ebenso offenbar ist sie dadurch nur bedingt, nicht hervorgebracht. Denn das sinnliche Auge — das steht physiologisch fest — sieht nur Licht, nur Farbe und Farbenumrisse. Wer also percipirt in dem Glanz, den Farben und Umrissen den seelischen Ausdruck? Offenbar nur die Seele, und zwar nothwendig mittelst eines von letzterem ausgehenden Gefühls, weil alles Percipiren eine gegebene Empfindung oder Gefühlsaffection als Object der Perception voraussetzt. — Wollte man das erregte Gefühl zurückführen auf jenes Lustgefühl (des Wohlgefallens), das eine angenehme, anmuthige Erscheinung in uns zu wecken pflegt, so würde folgen, daß unsre Sympathie stets und überall nur leiblich schönen, unsre Antipathie nur leiblich häßlichen Menschen sich zuwenden könnte. Dem aber widerspricht, daß selbst unmündige Kinder, denen noch alle s. g. Menschenkenntniß völlig mangelt, oft in unmittelbarster Weise eine entschiedene Hinneigung zu unschönen Menschen zeigen. Gesezt endlich, daß es gewisse äußerliche Bestimmtheiten der leiblichen Erscheinung wären, die zwar weder sich aufweisen noch bezeichnen lassen, durch

die aber doch unsre Perception des seelischen Ausdrucks vermittelt wäre, weil wir aus Erfahrung oder Belehrung wissen, daß ihnen gewisse Geistes- und Charaktereigenschaften entsprechen, — so ist doch klar, daß Derjenige, der zuerst diese Correspondenz entdeckte, eben damit eine innere, wenn auch durch das Verhältniß von Leib und Seele bedingte Beziehung zwischen den sichtbaren Zeichen und den unsichtbaren Geisteseseigenschaften percipirt haben mußte. Diese Beziehung aber ist keine Farbe, keine Gestalt, kein Ton; sie läßt sich mithin unmöglich sehen oder hören. Die Perception derselben, obwohl durch eine Sinnesperception bedingt, ist also doch selbst keine Sinnesperception. Sie ist sonach nur möglich, wenn durch die leiblichen Züge hindurch die Geisteseseigenschaften des Andern meine Seele afficiren und damit ein Gefühl in mir hervorrufen, — d. h. die leibliche Erscheinung des Andern und meine Sinnesperception derselben bilden nur die Behikel, auf denen die Seele des Andern die Gränzen ihrer Leiblichkeit gleichsam überschreitet, über sie hinausdringt und meine Seele berührt. Sie können nur als solche Behikel gefaßt werden. Denn nur darum, weil durch sie vorzugsweise die Perception des geistigen Ausdrucks bedingt ist, können sie zu Zeichen psychischer Eigenschaften gestempelt werden, — nur dadurch, daß sie vorzugsweise zu solchen Behikeln geeignet sind, können gewisse leibliche Bestimmtheiten, Blicke, Mienen, Bewegungen, von andern Bestimmtheiten der leiblichen Erscheinung sich unterscheiden und unterschieden werden, und nur erst nachdem wir diese Unterscheidung vollzogen haben, können sie von uns als Zeichen psychischer Eigenschaften gefaßt werden. Im gesunden natürlichen Zustande vermögen wir nur mittelst dieser Behikel die seelischen Zustände eines Andern zu percipiren und unsre eignen einem Andern kundzugeben; diese Kundgebung wie Kundnehmung beruht somit zwar auf einem Wirken von Seele zu Seele, aber es ist ein bedingtes, abhängiges Wirken, bedingt durch jene Behikel und damit durch die leibliche Erscheinung, durch den gegenseitigen Anblick. Der krankhafte somnambule Zustand unterscheidet sich dadurch, daß in ihm diese Bedingung wegfällt oder durch eine andre, geheimnißvolle, bis jetzt noch unentdeckte Form ersetzt wird, indem, anscheinend wenigstens, die seelischen Zustände, Bewegungen, Willensacte des Magnetiseurs nicht nur direct, sondern auch unabhängig von seiner leiblichen Gegenwart in der somnambulen Seele sich kundgeben und auf sie einzuwirken vermögen. Ist überhaupt einmal

ein Wirken von Seele zu Seele möglich, so ist nicht einzusehen, warum es unter Umständen nicht auch in einer andren als der gewöhnlichen Form und Weise sich sollte äußern können. Sind doch, wie wir gesehen haben, die Functionen des Nervensystems und insbesondre des Gehirns noch so wenig bekannt, daß wir noch gar nichts darüber aussagen können, wie in und mit ihnen die Seele wirke. Und apriorische Machtsprüche geziemen der „exacten“ Wissenschaft ebenso wenig wie der verrufenen Speculation. —

Soll nun das Gefühl, das wir durch ein Wirken von Seele zu Seele gewinnen, zur Perception des Zustandes und der psychischen Beschaffenheit des Andern führen, so muß es uns allerdings erst zum Bewußtseyn kommen, und auf dem Wege zum Bewußtseyn kann es, je unbestimmter es ist, um so leichter verfälscht, d. h. in Folge ungenauer Unterscheidung unrichtig aufgefaßt werden. (Daher täuscht uns nicht selten der erste Eindruck, den wir vom Wesen und Charakter eines Menschen gewinnen.) Ist es uns aber zum Bewußtseyn gekommen, so wird es auch eine Vorstellung vom psychischen Seyn des Andern hervorrufen, und diese Vorstellung wird ihrem Gegenstande in demselben Maße entsprechen, in welchem das von ihm erregte Gefühl richtig und genau von uns aufgefaßt ist. Sie ist jedenfalls eine objectivie Vorstellung mit demselben Recht und in demselben allgemeinen Sinne zu nennen, in welchem wir unsre Wahrnehmungen sinnlicher Dinge so bezeichnen und zu bezeichnen fortfahren, auch nachdem wir erkannt haben, daß sie nicht immer den reellen Gegenständen adäquat sind. — Auch das Gefühl kann uns mithin, ebenso wohl wie die Sinnesempfindung, vom reellen objectiven Seyn eine ihm entsprechende Kunde geben.

Was vom Gefühle überhaupt gilt, muß auch vom religiösen Gefühle gelten, vorausgesetzt daß dasselbe von einer Einwirkung Gottes auf die Seele ausgeht. In diesem Falle wird es uns in ähnlicher Weise das Seyn und Wesen Gottes bekunden; ja diese Kunde — wenn sie nur richtig aufgefaßt ist, — wird insofern sogar einen höheren Grad von Sicherheit in sich tragen, als die Einwirkung Gottes auf die Seele keine irgendwie bedingte, sondern eine unbedingte, von keinem Behikel getragene, selbständige und unmittelbare seyn kann. Muß aber die Möglichkeit einer solchen Einwirkung zugegeben werden, so muß implicite ihre Wirklichkeit angenommen werden, weil das thatsächliche Vorhandenseyn der Idee Gottes, wie gezeigt, nur aus einer solchen Einwir-

lung, aus einem solchen unmittelbaren Gefühl sich erklären läßt. Eben damit aber müssen wir weiter annehmen, daß dieß Gefühl, weil es durch das Wirken Gottes in jeder menschlichen Seele unmittelbar entsteht, an sich auch dem Seyn und Wesen Gottes entsprechen werde. Und zwar wird es ihm in einer doppelten Beziehung entsprechen. Denn das religiöse Gefühl ist selbst ein zweiseitiges, eine in sich unterschiedene Einheit, weil ein Gefühl der Seele von ihrer eignen Existenz, Erhaltung und Bestimmtheit durch Gott, und eben damit zugleich ein Gefühl vom Seyn und Wirken Gottes. Wie jede Sinnesempfindung zugleich Selbstempfindung der Seele und Empfindung (weil Wirkung) eines äußern Gegenstandes ist, so hat auch das religiöse Gefühl eine subjective und eine objective Seite, und nach beiden Seiten hin wird es Zeugniß vom Wesen und Wirken Gottes geben.

In seiner objectiven Seite wird es Gottes Daseyn in ähnlicher Weise bekunden wie etwa die Gesichtsempfindung das Daseyn des Lichtes, — d. h. das religiöse Gefühl wird der Keim seyn, aus welchem unsre Vorstellung des Absoluten, Unbedingten, Unendlichen in ähnlicher Art sich entwickelt wie aus der Gesichtsempfindung unsre Vorstellung und Kenntniß des Lichts. Es wird daher im Wesentlichen in Eins zusammenfallen mit jenem eigenthümlichen Gefühl, das uns in einsamer Nacht beim Anblick des gestirnten Himmels oder auf dem Meere beim Hinblick über den wogenden Ocean ergreift, und das Dichter und Philosophen und Alle, die es kennen, übereinstimmend das Gefühl des Unendlichen genannt haben. Ob diese Bezeichnung auf den Gegenstand, oder die besondre Natur des Gefühls sich beziehe, läßt der Ausdruck unentschieden. Offenbar indeß kann sie nur dem Gefühle selbst gelten. Denn der Gegenstand erscheint ja keineswegs unendlich, in keinem Sinne des Worts. Sein Anblick weckt nur jenes Gefühl, das für gewöhnlich in der Seele schlummert, jenes religiöse Gefühl, in welchem das unendliche Wesen Gottes sich kundgiebt. —

Von seiner objectiven Seite ferner zeigt es sich in jenem psychischen Prozesse, durch welchen uns die Vorstellung des Endlichen, Bedingten und Bewirkten entsteht. Denn so gewiß wir, wie gezeigt, das Endliche nicht als Endliches, das Bedingte nicht als Bedingtes, das Bewirkte nicht als Wirkung zu fassen vermögen, ohne es (implicitte wenigstens) von einem Unendlichen, Unbedingten, Urtwirkenden zu unterscheiden, und so gewiß wir um-

gelehrt die Vorstellung des Unendlichen, Unbedingten, Ursächlichen nur durch die gleiche Unterscheidung desselben vom Endlichen, Bedingten, Bewirkten zu gewinnen vermögen, — so gewiß also die Entstehung dieser Vorstellungen auf einen Act wechselseitiger Unterscheidung des Einen vom Andern sich gründet, so gewiß muß der bewußten Vorstellung des Endlichen und Unendlichen u. eine bestimmte Empfindung oder Gefühlsaffection vorausgehen und zu Grunde liegen, weil die unterscheidende (auffassende) Thätigkeit nur thätig zu seyn vermag, wenn ihr ein Stoff der Unterscheidung vorliegt. Für das Endliche, Bedingte haben wir diesen Stoff an der durch die äußern Gegenstände vermittelten Sinnesempfindung; für das Unendliche, Unbedingte — das sich weder sehen noch hören noch tasten läßt, — kann er nur in einem bestimmten Gefühle bestehen. Und zwar nur in einem objectiven (durch ein reelles Sehn vermittelten) Gefühle. Denn nur ein solches kann zur Unterscheidung eines Objects von einem andern Object, zur Gewinnung einer objectiven Vorstellung dienen. Das religiöse Gefühl, das uns die Möglichkeit dieser Unterscheidung und damit der Erfassung des Endlichen als Endlichen gewährt, ist mithin eine so nothwendige Bedingung für die Entwicklung unsres Bewußtseyns, unsres Erkennens und Wissens, daß wir ohne dasselbe über die Bildungsstufe des Thiers nicht hinausgelangen würden. Denn durch die Vorstellung des Endlichen als solchen sind die Begriffe der Gränze und Schranke, der Größe, des Umfangs und der Zahl, des Maasses und Grades, und damit die Grundelemente unsrer Erkenntniß und Wissenschaft dergestalt bedingt, daß sie ohne jene unmöglich wären. Und an der Vorstellung des Bedingten, Bewirkten hängen ebenso unmittelbar die Begriffe von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Substanz und Modification, Zweck und Mittel, daß ohne jene auch von diesen nicht die Rede seyn könnte. Man kann daher behaupten: das Thier ist und bleibt im Grunde nur darum Thier, weil seine Seele nicht fein genug besaitet ist, um das Daseyn und Wirken Gottes fühlen zu können, — d. h. weil sie des religiösen Gefühls nicht fähig ist.

Allerdings indeß entwickelt sich die bloße Gefühlsperception des Unendlichen zur bewußten Vorstellung nur an und mit der durch jene Unterscheidung gewonnenen Vorstellung des Endlichen und deren weiterer Ausbildung. Aber diese Entwicklung wäre nicht nur unmöglich ohne jenes ursprüngliche Gefühl, sondern sie

wird von ihm auch geleitet, von Stufe zu Stufe fortgetrieben, von ihren Ausschreitungen und Abirrungen zurückgerufen, auf das Ziel hingelenkt. Das religiöse Gefühl übt eine beständige Controle über die Entwicklung des religiösen Bewußtseyns, über die bewußte Fassung und Fortbildung der Gottesidee. Denn die Seele kann sich nicht eher befriedigt fühlen und zufrieden geben, als bis der Gottesbegriff einen Inhalt gewonnen, der mit der ursprünglichen Bestimmtheit (dem Inhalte) des Gottesgefühls übereinstimmt. Jede höhere, adäquatere Fassung des Begriffs wird daher anfänglich wohl ein Gefühl der Befriedigung hervorrufen, das je nach den Umständen eine längere Zeit hindurch andauern wird und den gewonnenen Gottesbegriff zum Mittelpunkt einer bestimmten, aus ihm sich entwickelnden und mehr oder minder sich ausbreitenden Religion machen kann. Aber wenn der Begriff dem religiösen Gefühle nicht völlig Genüge thut, weil ihm noch nicht völlig adäquat ist, wird letzteres früher oder später gegen ihn reagiren, und seine Unbefriedigkeit wird zum Motive einer weiteren Fortbildung des Gottesbegriffs, der Religion und religiösen Weltanschauung werden. Auch in dieser Beeinflussung des Bewußtseyns durch das religiöse Gefühl tritt die objective Seite desselben klar zu Tage. —

Jener ganze Proceß indeß vollzieht sich immer nur unter Mitwirkung und gleichzeitiger Entwicklung der subjectiven Seite des religiösen Gefühls, d. h. des Gottesgefühls, sofern es zugleich Selbstgefühl des Menschen ist. Beide Seiten entsprechen sich nothwendig und gehören dergestalt zusammen, daß keine ohne die andre bestehen kann. Denn im religiösen Selbstgefühl bekundet sich ja nur, was der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott ist, d. h. was er durch und von Gott ist. Bestimmtheit und Inhalt desselben muß mithin ebenfalls dem Wesen und Wirken Gottes entsprechen; es kann nur der Reflex der objectiven Seite, des Gottesgefühls, seyn, — derselbe Inhalt, wie er in der durch Gott bestimmten Wesenheit des Menschen sich abspiegelt. Und demgemäß wird das religiöse Selbstgefühl seinem allgemeinen Charakter nach zuvörderst ein Gefühl „der schlechthinnigen Abhängigkeit“ seyn (Schleiermacher's Begriffsbestimmung). Denn es ist ja hervorgerufen, bestimmt und bedingt durch das Wirken und Walten Gottes, des Schöpfers und Erhalters der Welt, durch den auch das Wesen des Menschen gesetzt und bestimmt, sein Leben, sein Wohl und Wehe, seine Gegenwart und Zukunft abhängig ist. In

seiner Bestimmtheit durch Gott kann also der Mensch auch sich selbst nur als schlechtthin abhängig fühlen, abhängig von einer zunächst noch unbestimmten, unbekannten, weil eben nur gefühlten absoluten Macht. Je stärker dieß Gefühl sich regt, und je unbestimmter und unentwickelter noch die von seiner objectiven Seite ausgehende Vorstellung der göttlichen Macht und Wesenheit ist, desto leichter wird das Gefühl der Abhängigkeit zum Gefühl der Furcht und Scheu, einer unheimlichen Besorgniß und Bangigkeit sich steigern. In dieser Fassung finden wir es daher vorwiegend bei den Kindern als Zeichen der ersten Regung des religiösen Gefühls; in dieser Fassung bedingt es vorwiegend die religiösen Vorstellungen aller rohen, noch unentwickelten Völker.

Gleichwohl wird es nicht bloß ein Gefühl der Abhängigkeit und Furcht seyn und bleiben können. Vielmehr sofern in ihm zugleich Gott kraft seiner geistigen Wesenheit als generell gleicher, verwandter Natur mit dem menschlichen Geiste sich kundgiebt, wird es zugleich implicite ein Gefühl der Gottähnlichkeit und somit zugleich ein erhebendes Gefühl seyn, das in seiner weitem Entwicklung mit dem Gefühl der auf dieser Gottähnlichkeit (auf der Geistigkeit, Freiheit und ethischen Wesensbestimmung) ruhenden Würde des Menschen sich verschmelzen wird. Daher das Gefühl der eignen subjectiven Erhebung, das der Anblick des gestirnten Himmels, des unermesslichen Oceans in uns hervorruft; daher der Eindruck einer ähnlichen subjectiven Erhebung, von dem die Gefühlsperception des Erhabenen, Grandiosen, Bewunderung-erregenden begleitet ist; daher die Thatsache, daß in dem Cultus aller einigermaßen entwickelten Religionen die „Erhebung“ der Seele zu Gott vorausgesetzt und gefordert wird, womit implicite jenes erhebende Gefühl als ein wesentliches Moment des religiösen Bewußtseyns anerkannt ist.

Sofern endlich Gott das schlechtthin vollkommene Wesen, das absolute Ideal und der Quell alles Guten, aller Befriedigung und Glückseligkeit ist und auch nach dieser Seite hin im religiösen Gefühle sich kundgiebt; und sofern andrerseits der Mensch an sich kraft seiner ethischen Wesensbestimmung vom Gefühl des Sollens aus nach dem Vollkommenen, Guten, Schönen, — das zugleich sein wahres Wohl involvirt — strebt und verlangt, so wird das religiöse Selbstgefühl zugleich 3) ein Gefühl der Liebe (in Jacobi's Sinne) involviren, aber ursprünglich nur einer noch völlig unbestimmten, ihrer selbst noch unbewußten Liebe, und somit ein

Gefühl, das richtiger als Gefühl bloßer Sehnsucht nach einem noch unbekannten höheren Seyn zu bezeichnen ist. Es wird also ein Trieb zu Gott hin in ihm sich regen und kundgeben, aber ursprünglich nur in der Form eines unbestimmten Trachtens nach dem Vollkommeneren, eines dunklen Strebens zum Idealen.

Auf diesem letzten Momente beruht die innige, unmittelbare Verwandtschaft zwischen Religion und Kunst; aus ihm erklärt sich die historische Thatsache, daß überall die Kunst aus der Religion hervorgewuchs, an religiöse Gefühle und Vorstellungen anknüpfte. Aus ihm erklärt es sich, daß in allen Religionen die Vorstellung Gottes ihrem Inhalte nach in Eins zusammenfällt mit dem jeweiligen Ideale des Guten, Schönen, Vollkommenen, zu welchem die ethische Bildung, die Cultur eines Volkes sich erhoben hat. Diese Thatsachen liefern den Beweis, daß dieß Gefühl der Sehnsucht, das erst mit der entstandenen Vorstellung von Gott zur Liebe wird, nicht erst aus der Idee Gottes folgt, sondern zur Entstehung und Entwidlung derselben mitwirkt, und somit als ursprüngliches Element des religiösen Gefühls erachtet werden muß. Es bekundet seine Ursprünglichkeit ganz allgemein, abgesehen von seiner religiösen Beziehung, darin, daß es wohl kaum einen Menschen geben dürfte, der nicht zu Zeiten von einem Gefühl der Unbefriedigttheit an seinem eignen wie am irdischen menschlichen Daseyn überhaupt ergriffen würde, ja daß gerade der nur dem Genuß und der Lust nachjagende Mensch, je mehr er sein Leben genießt, um so weniger sich befriedigt fühlt, daß vollkommene Befriedigung, abgesehen von vorübergehenden Momenten einer ekstatischen Erregung der Einbildungskraft, kein Mensch findet. Unbefriedigt aber können wir uns nur fühlen, wenn das Gegebene uns nicht genügt; und dieß Gefühl des Ungenügenden kann nur entstehen an und aus der Gefühlsperception eines Besseren, aus der Sehnsucht nach einem Vollkommeneren. So schwierig es für uns seyn mag, den Inhalt dieser Sehnsucht uns in andern als irdischen, menschlichen, wenn auch vollkommeneren, idealisirten Formen vorstellig zu machen, — das Gefühl jener Sehnsucht begleitet uns im Grunde durch unser ganzes Leben (und ist ein Beweis, nicht, wie der moderne atheistische Pessimismus will, daß die Welt schlecht, die „schlechteste-mögliche“ sey — denn da wir selbst zu ihr gehören und aus ihr hervorgegangen sind, so können wir weder besser als sie seyn, noch uns besser fühlen, noch Sinn und Streben für das Bessere haben, weil ein Fühlen, ein Sinnen

und Streben über sich selbst hinaus eine *contradictio in adjecto* ist — sondern ein Beweis, daß wir unsre Bestimmung erst in einem höheren Daseyn erreichen können und sollen). Daher die psychologische Thatsache, daß jenem objectiven Gefühle des Unendlichen nicht nur ein Gefühl der subjectiven Erhebung, sondern auch ein Gefühl des Sehns und Verlangens beigemischt erscheint: unwillkürlich zieht es uns hinauf zu dem gestirnten Himmel, zu den Höhen eines ragenden Gebirges, an die fernen Gränzen des wogenden Oceans. —

Wie sich vom Wesen und Begriffe Gottes aus darthun läßt, welcher Art das religiöse Gefühl seyn wird, das dem Menschen das Daseyn Gottes bekundet, so läßt sich umgekehrt von den Gefühlen der Abhängigkeit (Furcht), Erhebung (Würde) und Sehnsucht (Liebe) als ursprünglichen Momenten des religiösen Selbstgefühls auf die Wesenheit Gottes schließen: nur auf ein Wesen von höchster Macht, auf ein geistiges Wesen von idealer, intellectueller wie ethischer Vollkommenheit können jene Gefühle sich beziehen; nur von einem solchen Wesen können sie erregt werden. Die subjective Seite des religiösen Gefühls hat mithin zugleich eine objective Bedeutung. Beide Seiten bedingen und entsprechen sich gegenseitig so durchgreifend, daß eben in ihrer unlösbaren Zusammengehörigkeit die specifische Eigenthümlichkeit des religiösen Gefühls besteht. Daher kann keines der hervorgehobenen Momente desselben gänzlich fehlen, wenn auch je nach der Individualität des Einzelnen, nach Zeit und Umständen und Ausgestaltung der religiösen Vorstellung, das eine oder andre so entschieden überwiegen mag, daß es die übrigen aus dem Bewußtseyn verdrängt oder nicht zum Bewußtseyn gelangen läßt. Nur aus dieser ursprünglichen Complicirtheit des religiösen Gefühls, aus der Mannichfaltigkeit seiner Momente, erklärt sich die psychologische Thatsache, daß dasselbe bei den verschiedenen Individuen, Stämmen, Völkern, ein so verschiedenes Gepräge zeigt. Wäre es ein schlechthin einfaches, so wäre diese Verschiedenheit unmöglich. Sie kann auch nicht darauf beruhen, daß eines oder das andre der Momente, aus denen es besteht, dem einen oder andern Menschen gänzlich mangelte: denn der Mangel müßte doch einen Grund haben, und es ist schlechthin nicht einzusehen, worin derselbe liegen sollte. Daraus wiederum läßt sich rückwärts schließen, daß das religiöse Gefühl eine Mannichfaltigkeit von Momenten enthalten muß, und wenn sie auch nicht alle gleichmäßig zum Bewußtseyn

gelangen und daher das bewußte Gottesgefühl bei den verschiedenen Menschen mannichfach differiren kann, so müssen sie doch an sich bei allen Menschen sich finden und in allen, wenn auch nicht von gleicher Stärke, doch wesentlich dieselbigen seyn.

Daß es sich so verhält, daß in der That die hervorgehobenen Momente an sich im religiösen Gefühle liegen, zeigt sich deutlich am Wesen der Andacht, der stillen inneren Anbetung Gottes noch ohne Worte und bestimmte Gedanken. Denn die Andacht ist eben nur die unmittelbare Wirkung des lebendigen, zum Bewußtseyn erwachten religiösen Gefühls, das Durchdrungenseyn der Seele von der Gegenwart Gottes, die Gefühlsperception seines Wirkens und Waltens. Zu einem Wesen aber, dem gegenüber ich nur das Gefühl slavischer Abhängigkeit habe, vor dem ich mich nur fürchte, kann ich nicht empor sehen, kann ich nicht betend und bittend mich nahen: denn das Gefühl der Knechtschaft drückt mich in den Staub nieder, das Gefühl der Furcht scheucht mich von dem furchtbaren Gewalthaber zurück.*) Ein Wesen andrerseits, das mir nur das Gefühl der Verwandtschaft, der Wesensgleichheit, der gleichen Stellung und Würde erweckt, kann ich nicht anbeten: denn eine solche Anbetung wäre in Wahrheit nur Selbstanbetung, das diametrale (und nebenbei absurde) Gegentheil aller Andacht.***) Und zu einem Wesen endlich, das nur als Quell aller Vollkommenheit und Glückseligkeit, alles Guten und Schönen im Gefühl sich mir kund gäbe, kann ich wohl sehrend mich hingezogen fühlen, ich kann es lieben, mit Begeisterung lieben, aber wiederum nicht anbeten, nicht vor ihm in Andacht mich beugen, keine Ehr-

*) In vielen der s. g. Naturreligionen herrscht zwar das Moment der Furcht, die Besorgniß vor dem Zorn, der Rache, dem Reide der Götter vor. Aber wenn jede solche Religion für den Cultus doch zugleich Opfer, Gebete, Gott wohlgefällige Ceremonien und Handlungen vorschreibt, so zeigt sich darin, daß sie ihren Gott doch nicht bloß als furchtbaren Gewalthaber faßt, sondern ihm zugleich Versöhnlichkeit, Sympathie, Wohlwollen für den ihm sich hingebenden Menschen beilegt, und somit zugleich im religiösen Gefühl das Moment der Erhebung und Liebe zu Gott anerkennt.

**) Weil in der Griechischen Religionsanschauung das Wesen der Götter zu nahe an die menschliche Natur herangerückt war, so daß sie nur wie vollkommnere, in Tugenden wie in Schwächen über das gemeine Maas erhöhte Menschen erschienen, darum fehlte dem religiösen Bewußtseyn der Griechen, wie es scheint, die Tiefe und Innigkeit des Gefühls, der ethische Ernst und die sittliche Erhebung, und ihr Cultus — abgesehen von den späteren Mythen — artete in den Selbstgenuß einer heitern Festlichkeit aus.

furcht empfinden. Denn nur wo die Liebe mit Furcht und Scheu sich verbindet, nur Liebe und Furcht in gegenseitiger Durchdringung ist Ehrfurcht, Verehrung, in höchster Potenz Anbetung. —

Aus der Natur des religiösen Gefühls und der es constituirenden Elemente ergiebt sich nun auch von selbst das Verhältniß desselben zum ethischen Gefühle. Es erhellet, daß dasselbe mit dem religiösen Gefühle in ursprünglicher Einheit steht und Eines und desselben Ursprungs ist. Denn wenn im religiösen Gefühl unmittelbar das Daseyn, das Wesen und Wirken Gottes sich kundgiebt und durch dieses Wirken der Mensch nicht nur seine Wesensbestimmtheit überhaupt, sondern auch die ethische Bestimmung seines Wesens und Lebens empfängt, so kann das Gefühl, das ihm damit entsteht, zwar unmittelbar nur ein Gefühl des Sollens seyn, mittelbar (implicite) aber ist es zugleich ein Gefühl vom Daseyn Gottes und weist zugleich über die gegebene Natürllichkeit des menschlichen Wesens hinaus. Denn unsre ethische Bestimmung ist ja ein Zweck, ein noch unausgeführter Zweck, ein Zielpunkt unsres Wollens und Handelns. Wäre er nur ein Zielpunkt unsrer natürlichen physischen und psychischen Entwicklung, so würden wir ihn nur als Bedürfniß, als bloßen Trieb empfinden. Nur weil er als Zielpunkt und damit als Nichts-nur unsres freien Wollens und Handelns uns gesetzt ist und daher implicite über unser natürliches Seyn und Bedürfen hinausweist, kann er als ein Sollen und nicht als bloßer Trieb im Selbstgefühl empfunden werden. Dem freien Willen gegenüber erscheint aber jeder nicht selbstgesetzte, sondern gegebene, ihm sich aufdrängende Antrieb als eine Beschränkung desselben. Darum fühlt sich der Mensch, nachdem das Bewußtseyn seiner Freiheit erwacht ist, gegenüber den leiblichen Bedürfnissen und Trieben (des Hungers, Durstes zc.) nicht frei; er fühlt sie im Gegentheil als Einengung seiner freien Thätigkeit, und erst nachdem er erkannt hat, daß und inwiefern sie seiner Freiheit und deren Ausübung dienen, folgt er ihnen mit freiem Entschlusse. Auch das ethische Sollen erscheint ihm daher zunächst als eine Beeinträchtigung seiner Freiheit (der verlockendste Reiz des Bösen besteht deßhalb in der anscheinenden Unbeschränktheit des Wollens und Thuns, welche Demjenigen winkt, der über den Unterschied von Gut und Böse sich hinwegsetzt). Er fühlt das Sollen im Selbstgefühl zwar als ein Moment seines eignen Wesens, das aber seiner im Selbstgefühl gleichermaßen sich kundgebenden Freiheit entgegentritt, sie beengt und beschneidet, indem es ihr

eine bestimmte Richtung vorschreibt. Zugleich tritt es in Widerstreit mit den natürlichen, sinnlichen, auf Genuß und Selbstbefriedigung gerichteten Trieben und Begierden. Es bringt damit einen Zwiespalt in seinem Wesen hervor, der eine um so schroffere Form annehmen wird, je stärker die dem Gefühl des Sollens entgegengesetzten Impulse sich geltend machen. Aber gerade in diesem Zwiespalt manifestirt sich die ethische Natur des Menschen: eben in ihm und durch ihn erwacht das Gefühl der Freiheit zum Bewußtseyn; eben in ihm giebt sich das Gefühl des Sollens als Hinweisung auf ein höheres, über die gegebene Natürlichkeit mit ihren Bedürfnissen und Trieben hinausliegendes Daseyn kund. Denn in einem bloß natürlichen Wesen kann kein Zwiespalt der Triebe und Impulse entstehen: der stärkere trägt nothwendig unmittelbar den Sieg über den schwächeren davon. Der Zwiespalt ist nur möglich, wo der Stärke des Triebes die Kraft der Freiheit (Selbstheit) gegenübersteht. Nur ein freies Wesen kann in Zwiespalt mit sich gerathen, und wenn es nicht unmittelbar seiner selbst sich bewußt ist, sondern erst zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn sich zu entwickeln hat, so muß es in Zwiespalt mit sich gerathen, damit es zum Bewußtseyn seiner Freiheit komme und sie durch Lösung des Zwiespalts bethätige. Denn zum Bewußtseyn unsrer Freiheit — die ja nur Wahlfreiheit ist — gelangen wir und können wir nur gelangen in und mit dem Acte, durch welchen wir zuerst zwischen verschiedenen entgegengesetzten Impulsen eine Entscheidung treffen: wer nie einen solchen Act vollzogen und seiner Vollziehung sich bewußt geworden, kann von Freiheit nichts wissen.

Sonach aber ergänzen das religiöse und das ethische Gefühl sich gegenseitig. Wie jenes als Gefühlsperception des Unendlichen, Unbedingten nothwendig ist, weil an ihm, wie gezeigt, die Möglichkeit unsrer Kenntniß vom Wesen und Wirken der Dinge hängt, so ist das Gefühl des Sollens eine Nothwendigkeit, weil die Bedingung des Bewußtseyns der Freiheit und damit unsres eignen menschlichen (von der Thierheit verschiedenen) Wesens. Und wie das religiöse Gefühl als Gefühl unsrer Wesensgleichheit mit Gott zugleich ein Gefühl der Geistigkeit und Freiheit unsres eignen Wesens involvirt, so involvirt umgekehrt das Gefühl des Sollens ein Gefühl vom Seyn und Wesen Gottes. Denn der Freiheit kann ein Sollen, ein Ziel und eine Richtschnur nur von Demjenigen gesetzt seyn, der die Freiheit selbst gesetzt hat. So-

balb daher das Gefühl des Sollens und das Gefühl der Freiheit, eines am andern, zum Bewußtseyn erwaclit, wird auch das Sollen sofort als Ausdruck eines Gesetzes empfunden, das der Mensch, da es eine Beschränkung seiner Freiheit involvirt, nicht sich selber gegeben haben kann. In dem Daseyn eines Gesetzes wird implicite das Daseyn eines Gesetzgebers empfunden, d. h. das Gefühl des Sollens wird zur Geföhlspception einer göttlichen Anregung, Anleitung, Anforderung an den freien Willen (zur Gewissensmahnung), in welcher die ethische Wesenheit Gottes, sein ethisches Walten und Wirken sich manifestirt. — Wie endlich das religiöse Gefühl als Gefühl der Sehnsucht nach dem Ideale aller Vollkommenheit, und damit nach Einigung mit Gott, zu den ethischen Ideen des Guten, Wahren und Schönen in Beziehung steht, so weist umgekehrt das Gefühl des Sollens, das unmittelbar an den Inhalt dieser Ideen sich anhängt und ihn als das Seynsollende bezeichnet, eben damit auf ein seynsollendes Reich des Wahren, Guten und Schönen — d. h. auf das Reich Gottes hin. —

Sonach ergibt sich: das religiöse und das ethische Gefühl, die subjectiven Grundlagen der Religion und Sittlichkeit, sind zwar nicht schlechthin identisch, aber beide gehören ebenso unmittelbar und untrennbar zusammen wie die metaphysische Wesenheit Gottes und seine ethische Wesenheit: im religiösen Geföhle offenbart sich unmittelbar jene, im ethischen Geföhle mittelbar diese Seite des göttlichen Wesens. Eben darum entsprechen und ergänzen sich beide gegenseitig, und eben darum können sie sich unmöglich widersprechen, so wenig wie das göttliche Wesen sich selber. Wenn daher, wie die Erfahrung zeigt, dennoch das sittliche Bewußtseyn nicht selten mit dem religiösen Bewußtseyn (dem Glauben) in Conflict geräth, so kann der Zwiespalt nicht von einem Widerstreit des ethischen und religiösen Geföhls, sondern nur von einem unversöhnten Gegensatz der ethischen und religiösen Vorstellungen herrühren.

Denn an sich ist das religiöse wie das ethische Gefühl eben nur Gefühl. Als solches ist es nicht unmittelbar Inhalt des Bewußtseyns. Es kommt vielmehr erst zum Bewußtseyn und erhält seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn durch Unterscheidung von andern Geföhlen und Empfindungen. Damit wird es zunächst zur Geföhlsperception, zur Perception einer gegebenen Bestimmtheit (Affection) der Seele, einer geschehenen Einwirkung auf sie. Diese Perception ist an sich wiederum nur Geföhls-

perception. Es ist damit noch keineswegs eine Vorstellung vom Wesen Gottes gegeben, sondern nur eine Perception von seinem Daseyn, — in ähnlicher Art wie durch die zum Bewußtseyn gelangte Sinnesempfindung zunächst nur das Daseyn eines reellen Gegenstandes percipirt, noch nicht die Beschaffenheit desselben wahrgenommen wird. So gewiß vielmehr die Sinnesempfindung zur Wahrnehmung und damit zur bewußten Vorstellung erst durch Unterscheidung des sinnlichen Gegenstandes von andern Gegenständen wird, ebenso wird die bloße Gefühlsperception vom Daseyn Gottes zur bewußten Vorstellung nur durch weitere Unterscheidung ihres Inhalts vom Inhalt andrer Perceptionen. Ihr Inhalt ist aber, wie gezeigt, ein zwiefacher, eine Perception des göttlichen Seyns und Wesens und eine Perception der eignen Wesensbestimmung des Menschen durch Gott. Nach beiden Seiten hin wird es also von der Sorgfalt, Genauigkeit und Sicherheit der Unterscheidung abhängen, ob die damit entstehende Vorstellung vom Wesen Gottes und vom Inhalt des Sittengesetzes eine klare, bestimmte, dem religiösen und ethischen Gefühle adäquate seyn wird.

Aber auch auf die Stärke und Lebendigkeit des religiösen und ethischen Gefühls selbst wird es ankommen. Denn davon wiederum hängt die Bestimmtheit der Gefühlsperception und ihres Inhalts ab. Nun ist aber aus den angeführten Gründen das religiöse wie ethische Gefühl an sich nur eine schwache, zarte, wenn auch innige Affection der Seele; es ist schon darum schwächer und unbestimmter als andre Gefühle, in denen einzelne concrete Bestimmtheiten, Bewegungen, Anregungen der Seele sich kundgeben, weil es auf einer allgemeinen Wesensbestimmung des Menschen beruht. Es wird daher, wie bemerkt, leicht geschehen, daß durch die mächtigeren Affectionen der Seele, die von ihrem Verhältniß zur Natur und zu andern Menschen ausgehen, die religiöse und ethische Gefühlsperception gehemmt, geschwächt, verdunkelt wird. Dann wird auch die Vorstellung von Gott und göttlichen Dingen um so unklarer, unsicherer und unadäquater ausfallen.

Aus demselben Grunde wird die Beschaffenheit der den Menschen umgebenden Natur sowie die durch seine Anlage und Geistesrichtung bedingte schärfere oder stumpfere Auffassung derselben von Einfluß seyn auf die Bildung und Entwicklung der

religiösen und ethischen Vorstellungen. Denn eben die Natur und unsre eigne Natürlichkeit ist es, welche in den durch sie vermittelten Sinnesempfindungen, Perceptionen und Wahrnehmungen den Stoff für die Unterscheidung der ethischen und religiösen Gefühlsperceptionen uns darbietet. Nur von den Sinnes- und Gefühlsperceptionen, in denen die Beschaffenheit der Natur und unsres eignen Wesens sich uns kundgiebt, läßt die Gefühlsperception vom Daseyn Gottes und seiner Wesenheit sich unterscheiden. Je mehr daher unsre Erkenntniß der Natur, unsres eignen Wesens und ihres Verhaltens zu einander an Klarheit, Tiefe und Umfang zunimmt, um so mehr wird auch unsre Vorstellung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt an Bestimmtheit und Fülle des Inhalts gewinnen. Es ist ja die Welt, die Natur und die menschliche Wesenheit nur Eine große Offenbarung Gottes, die Uroffenbarung, weil die uranfängliche Bethätigung seiner schöpferischen Macht, der uranfängliche Ausdruck seines Willens. Aber diese Erkenntniß Gottes mittelst der Erkenntniß der Natur wird nur in derjenigen Richtung, in der Form und Fassung sich weiter entwickeln, welche die ursprüngliche, aus dem religiösen Gefühl hervorgegangene Vorstellung von Gott erhalten hat. Denn nachdem letztere sich gebildet hat, werden im Sinne dieser Vorstellung die Naturerscheinungen aufgefaßt, von ihr die Entwicklung der Anlagen und Fähigkeiten, Triebe und Strebungen des Menschen, seine intellectuelle und ethische Bildung beeinflusst werden. — So nach aber folgt: je oberflächlicher, unsicherer und unklarer einerseits die ersten Anfänge der Naturerkenntniß sind, und je leichter andererseits auf die sich bildende Vorstellung Gottes — weil Er im Gefühl als die höchste, entscheidende Macht über Wohl und Wehe des Menschen sich kundgiebt — die Begierden, Strebungen, Neigungen und die von ihnen erregte Einbildungskraft Einfluß gewinnen, um so leichter wird die Vorstellung von Gott eine Form und Fassung erhalten, welche den Inhalt des religiösen und ethischen Gefühls nur unvollkommen und entstellt wiedergiebt. Die zunehmende Naturerkenntniß, Cultur und Civilisation kann den Fehler nicht unmittelbar corrigiren. Der falsche Gottesbegriff — das liegt im Begriff des Göttlichen — wird vielmehr langhin die steigende Bildung und Intelligenz nach Inhalt, Form und Richtung beherrschen; er wird zunächst nur mehr und mehr sich verfestigen und in seine Consequenzen sich entfalten, bis endlich der so entstandene religiöse Glaube (die entstandene positive Religion)

im entschiedenen Widerspruch erscheint mit dem ursprünglichen religiösen und ethischen Gefühle.

So können, wie die Geschichte zeigt, religiöse und ethische Begriffe, Glaubens- und Sittenlehren Ausbreitung und Bestand gewinnen, welche von der wahren Idee Gottes, dem wahren Inhalt des Sittengesetzes weit abweichen. Sie werden zwar, wie die Geschichte ebenfalls zeigt, schließlich in sich zerfallen, sie sind infolge ihres Widerspruchs mit dem religiösen und sittlichen Gefühle dem unvermeidlichen Untergange geweiht. Aber eine bessere Religion und Sittenlehre wird — wie wiederum die Geschichte darthut — nur Geltung gewinnen, die alte ganz verdrängen oder sie reformiren können, wenn das religiöse und ethische Gefühl zu neuem Leben erwacht und mit so nachhaltiger Energie hervorbricht, daß es den Kampf mit den herrschenden Ideen — die nothwendig um so fester sich einwurzeln, je mehr sie als die religiösen und ethischen Grundlagen das ganze Daseyn, Familien-, Volks- und Staatsleben durchdringen, — siegreich auszukämpfen vermag.

Dazu wird es einer mächtigen Anregung desselben bedürfen. Der Impuls aber kann hier nicht von außen kommen: denn das religiöse Gefühl hat, wie gezeigt, an sich nichts mit der Außenwelt und der äußern Erfahrung zu schaffen. Er kann auch nicht vom bloßen Nachdenken, von der Reflexion und Speculation ausgehen: denn diese kann wohl die gegebenen religiösen Anschauungen ausbilden, berichtigen, läutern, nicht aber neue erzeugen, nicht das religiöse Gefühl, den Quell der religiösen Vorstellungen und damit der religiösen Speculation selber, neu beleben und kräftigen. Jene Anregung kann mithin nur auf göttlicher Einwirkung beruhen oder was dasselbe ist, aus dem eignen innersten Leben der Seele hervorquellen. Denn das innerste Leben der menschlichen Seele wurzelt in Gott selbst, weil eben im religiösen und ethischen Gefühle. Und wie daher diesem innersten Lebensquell, dieser unmittelbaren unbewußten Communication mit Gott (dem sokratisch-platonischen *μετέχου τοῦ θεοῦ*), alle jene Impulse, Strebungen und Gedankenkeime im letzten Grunde entstammen, welche als welthistorische Ideen und Tendenzen den Gang der Geschichte leiten und die Menschheit wahrhaft (ethisch) fördern, so kann auch aus ihm allein das religiöse und ethische Gefühl neues Leben, neue Kraft und Innigkeit schöpfen. Hier also ist die Stätte jener erziehend offenbaren den Thätigkeit Gottes, jener providentiellen Leitung der menschlichen Geschichte, welche alle

einigermassen ausgebildete Religionen als Dogma lehren. In welcher Art sie sich kundgegeben habe, welches der Inhalt der von ihr ausgehenden Offenbarungen und die Form ihrer Beglaubigung gewesen, läßt sich nur aus der Weltgeschichte selbst und insbesondre aus dem Gange der ethischen und religiösen Entwicklung der Menschheit nachweisen. Das ethisch-religiöse Gefühl, die unmittelbare Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste, ist nur die nothwendige Grundlage und Bedingung jeder anderweitigen (mittelbaren) Offenbarung an den menschlichen Geist. Denn ohne dasselbe würden wir eine gegebene göttliche Offenbarung gar nicht als göttliche zu erkennen, die Wahrheit von Täuschung und Irrthum nicht zu unterscheiden vermögen.

Jener Nachweis ist der Punkt, wo zunächst die Ethik und weiter die Religionsphilosophie den Faden der wissenschaftlichen Forschung aufzunehmen und weiter zu spinnen haben. Unsere Abhandlung endet, wo sie die Lösung ihrer Aufgabe beginnen.

Mit diesen Worten, mit welchen ich meine oft citirte Schrift „Gott und die Natur“ geschlossen habe, schließe ich wiederum auch diese Arbeit, die nur den Zweck hat, von einer andern Seite her zu demselben Punkte hinzuführen, welchen jene Schrift als Ziel sich gesetzt hatte. —



Ulrici's Werke.

- Ulrici, Dr. Hermann, Das Grundprincip der Philosophie, kritisch und speculativ entwickelt.** 1. Thl. A. u. d. L.: Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie. 1845. gr. 8. (XII u. 728 S.) geh. 11 *Mk*
- **2. Thl. A. u. d. L.: Speculative Grundlegung des Systems der Philosophie, oder die Lehre vom Wissen.** 1846. gr. 8. (VI u. 404 S.) geh. 6 *Mk*
- **Shakspeare's dramatische Kunst.** Geschichte und Charakteristik des Shakspeare'schen Dramas. Dritte neu bearbeitete Auflage. (Mit einem Bildniß Shakspeare's). Drei Theile. 1868 - 69. gr. 8. (VIII u. 429, XII u. 546, VI u. 235 S.) geh. 18 *Mk*
- **System der Logik.** 1852. gr. 8. (X u. 589 S.) geh. 8 *Mk* 40 *S.*
- **Glauben und Wissen.** Speculation und exacte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespaltes zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie. 1858. gr. 8. (X u. 346 S.) geh. 6 *Mk*
- **Compendium der Logik.** Zum Selbstunterricht und zur Benutzung für Vorträge auf Universitäten und Gymnasien. Zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage. 1872. 8. (XVI u. 320 S.) geh. 4 *Mk* 60 *S.*
- **Gott und die Natur.** Zweite neu bearbeitete Auflage. 1866. gr. 8. (XVI u. 770 S.) geh. 11 *Mk* 40 *S.*
- **Gott und der Mensch.** I. u. II. Theil. 1866—73. gr. 8. geh.
- I. Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. 1874. 2 Bände. 15 *Mk*
- II. Grundzüge der praktischen Philosophie, Naturrecht, Ethik und Aesthetik. Erster Band. Allgemeine grundlegende Einleitung. Das Naturrecht. 1873. (XVI u. 540 S.) 8 *Mk* 40 *S.*

Verlag von T. O. Weigel in Leipzig.



3 2044 020 503 603



